# PHILOSOPHISCHE HANDBIBLIOTHEK

BAND II

FRANZ SAWICKI

GESCHICHTSPHILOSOPHIE

LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
RIVERSIDE

Philosophische Handbibliothek

# PHILOSOPHISCHE HANDBIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Clemens Bæumker, Ludwig Baur, Max Ettlinger

unter Mitarbeit von

Matthias Baumgartner, Adolf Dyroff, Godehard Jos. Ebers Jos. Ant. Endres, Martin Grabmann, Johannes Lindworsky Hans Meyer, Franz Sawicki, Arthur Schneider, Jos. Schwertschlager, Michael Wittmann.

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung
Kempten München Coblenz
1920

ID# 681271

# GESCHICHTSPHILOSOPHIE

von

Franz Sawicki

Band II

der Philosophischen Handbibliothek

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung
Kempten München Coblenz
1920

Nachdruck verboten.
Alle Rechte vorbehalten.

Gedruckt bei der Jos. Kösel'-
schen Buchhandlg., Kempten.

## Vorwort.

Die vorliegende „Geschichtsphilosophie", die ihr Entstehen einer äußeren Anregung verdankt, ist die Frucht einer längeren Reihe von Jahren. Die weltgeschichtlichen Ereignisse der letzten Zeit und die durch den Weltkrieg bedingte Verzögerung im Erscheinen der „Philosophischen Handbibliothek" haben willkommene Gelegenheit und Anregung gegeben, den Inhalt immer wieder nachzuprüfen und zu ergänzen. Dennoch tritt diese Arbeit nur mit bescheidenen Ansprüchen auf. Sie will nur eine Einführung in die geschichtsphilosophischen Probleme und ein Baustein zu der auf der Höhe modernen Wissens stehenden christlichen Geschichtsphilosophie der Zukunft sein. Der Verfasser ist sich wohl bewußt, wie weit der Ertrag seiner Mühe hinter dem Ziel, das er im Auge hatte, zurückbleibt. Der in der katholischen Philosophie seit langem fühlbare Mangel einer Einführung in die Geschichtsphilosophie und das große Interesse, das die Gegenwart den geschichtsphilosophischen Fragen entgegenbringt, mögen es rechtfertigen, daß dieser Versuch trotzdem der Öffentlichkeit vorgelegt wird.

Pelplin, im Juli 1920.

Der Verfasser.

# INHALT.


Seite

Einleitung.

§ 1. Der Begriff der Geschichtsphilosophie . . . . . 1
1. Der Begriff der Geschichte . . . . . 1
2. Der Begriff der Philosophie . . . . . 2
3. Der Begriff der Geschichtsphilosophie . . . . . 3
§ 2. Das Verhältnis der Geschichtsphilosophie zu verwandten Wissenschaften . . . . . 4
1. Geschichtsphilosophie und Universalgeschichte . . . 4
2. Geschichtsphilosophie und Soziologie . . . . . 5
§ 3. Geschichte der Geschichtsphilosophie . . . . . 7
1. Die Geschichtsphilosophie der heidnischen Antike . . 7
2. Die Geschichtsphilosophie des Alten Testaments . . 12
3. Die christliche Geschichtsphilosophie . . . . . 16
4. Die Anfänge der modernen Geschichtsphilosophie . . 26
5. Die Geschichtsphilosophie des modernen Idealismus . 30
6. Die Geschichtsphilosophie des modernen Naturalismus . 39
7. Die moderne Geschichtslogik . . . . . 52
8. Die Lage der Gegenwart . . . . . 55
Literatur . . . . . 55

*Vom historischen Geschehen.*
(Metaphysik der Geschichte.)

Erster Abschnitt.
Die Faktoren der Geschichte

I. Der Mensch.

§ 4. Das Individuuum . . . . . 58
§ 5. Die Masse. Der Volksgeist . . . . . 62
§ 6. Masse und Persönlichkeit . . . . . 68
1. Masse und Individuum . . . . . 68
2. Masse und Persönlichkeit. Prinzipielles Verhältnis beider Faktoren . . . . . 69
3. Die Abhängigkeit der Persönlichkeit von der Masse . . 71
4. Die selbständige Bedeutung der Persönlichkeit . . . 74
§ 7. Die Triebfedern des menschlichen Handelns . . . . 82
Literatur . . . . . 85

II. Die Natur.

§ 8. Die äußere Natur . . . . . 86
1. Die Naturgebundenheit des Menschen . . . . . 86

Seite
2. Die Naturfreiheit des Menschen . . . . . 96
§ 9. Die innere Natur . . . . . 102
1. Der Einfluß des Körpers im allgemeinen . . . . 102
2. Der Einfluß der Rasseneigentümlichkeiten . . . . 105
Literatur . . . . . 113

III. Das kulturelle Milieu.

§ 10. Der Begriff der Kultur und die historische Bedeutung des Kulturmilieus im allgemeinen . . . . . 114
§ 11. Die Idealkultur . . . . . 116
1. Die Religion . . . . . 116
2. Die Sittlichkeit . . . . . 127
3. Die Wissenschaft . . . . . 132
4. Die Kunst . . . . . 134
§ 12. Das Wirtschaftsleben . . . . . 136
1. Der tatsächliche Einfluß des Wirtschaftslebens auf die Geschichte . . . . . 136
2. Die ökonomische Geschichtsauffassung . . . . . 142
§ 13. Die sozialen Organisationen . . . . . 147
1. Der Staat . . . . . 148
2. Die Kirche . . . . . 164
Literatur . . . . . 172

IV. Übergeschöpfliche Faktoren.

§ 14. Das Problem und der Weg zur Lösung . . . . . 173
§ 15. Das Wirken Gottes in der Geschichte als Tatsache . . . 176
§ 16. Das Wesensverhältnis Gottes zur Geschichte . . . . 183
Literatur . . . . . 187

Zweiter Abschnitt.

Die historischen Gesetze.

§ 17. Der Begriff des Gesetzes . . . . . 188
§ 18. Gibt es historische Gesetze? . . . . . 189
1. Das Gesetz als Ausdruck einer einzelnen Entwicklungsreihe . . . . . 191
2. Das Gesetz als allgemeine Regel des Geschehens . . 200
Literatur . . . . . 209

Dritter Abschnitt.

Der Sinn der Geschichte.

I. Der gottgewollte Zweck der Geschichte.

§ 19. Die verpflichtende Zielbestimmung als Tatsache . . . 211
§ 20. Die Aufgabe der Geschichte ihrem Inhalt nach . . . . 212

Seite
§ 21. Der immanente Endzweck der Geschichte . . . . . 214
1. Die Arbeit als Selbstzweck . . . . . 214
2. Der Fortschritt als Selbstzweck . . . . . 215
3. Die objektiven Kulturprodukte als Selbstzweck . . . 216
4. Der Mensch als Endzweck der Geschichte . . . . 217
§ 22. Der transzendente Endzweck der Geschichte . . . . 227

II. Der tatsächliche Gang der Geschichte.

§ 23. Der äußere Zusammenhang der Geschichte . . . . 231
§ 24. Der innere Zusammenhang und der Fortschritt in der Geschichte . . . . . 234
§ 25. Die Gliederung der Geschichte . . . . . 248
Literatur . . . . . 251

*Vom historischen Erkennen.*
(Geschichtslogik.)

§ 26. Gegenstand und Ziel des historischen Erkennens . . . 253
§ 27. Die Feststellung der historischen Tatsachen . . . . 260
§ 28. Die Erklärung der Tatsachen . . . . . 269
§ 29. Die Beurteilung der Tatsachen . . . . . 278
§ 30. Die Objektivität des historischen Erkennens . . . . 281
1. Das historische Erkennen im allgemeinen Rahmen der menschlichen Erkenntnis . . . . . 281
2. Die besonderen Schwierigkeiten des historischen Erkennens . . . . . 287
Literatur . . . . . 291

# Einleitung.

## § 1. Der Begriff der Geschichtsphilosophie.

### 1. Der Begriff der Geschichte.

1. Das Wort „Geschichte" bezeichnet einerseits das objektive Geschehen, anderseits die Erforschung und Darstellung des Geschehens (Geschichtswissenschaft, Geschichtskunde, Historie).

In seiner allgemeinsten Bedeutung umfaßt der Begriff jedes Geschehen, gleichviel ob es zur Natur oder Geisteswelt gehört. So gibt es nicht nur eine Geschichte der Menschheit, sondern auch eine Geschichte des Kosmos, der Erde, der Tier- und Pflanzenwelt. Sprechen wir jedoch von der Geschichte schlechthin, so geben wir dem Begriff einen engeren Sinn, indem wir seinen Umfang mehrfach beschränken.

2. Wir sehen zunächst vom Naturgeschehen ab und rechnen nur die Ereignisse des menschlichen Lebens zur Geschichte. Der Historiker berücksichtigt zwar auch die Natur und ihre Veränderungen, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern nur weil und soweit sie für die Entwicklung der Menschheit von Bedeutung sind.

3. Aus dem Leben des Menschen wiederum scheidet die Geschichte aus, was naturhaften Charakter hat, d. h. was rein materieller Art ist und naturnotwendig geschieht. Als ihr eigentliches Objekt betrachtet sie das freie Handeln des Menschen als eines vernünftigen Wesens oder, nach einer etwas anders gearteten, aber verwandten Begriffsbestimmung, die Kulturtätigkeit, d. h. die nach Ideen gestaltende Tätigkeit des Menschen. An der Naturseite des menschlichen Lebens geht sie zwar nicht achtlos vorüber, erforscht sie aber nur, weil und soweit sie auf das Handeln des Menschen Einfluß hat.

4. Auch im menschlichen Handeln trifft die Geschichte noch eine Auswahl. Historischer Charakter wird nur dem zugeschrieben, was entweder für sich allein oder als Teil einer Massenerscheinung sozial bedeutsam ist, und je größer die Bedeutung eines Ereignisses für die Gesamtheit erscheint, um so größer ist das historische Interesse an ihm.[1]) Nun reichen allerdings die Folgen einer jeden Handlung über das individuelle Ich hinaus, weil jedes Leben einem größeren Ganzen eingeordnet ist. Wirkt eine Tat nicht unmittelbar nach außen, so tut sie es mittelbar, indem sie den Zustand des handelnden Subjekts und damit sein späteres Verhalten der Gesellschaft gegenüber beeinflußt. Um den Gang der historischen Bewegung vollkommen zu verstehen, müßte man daher eigentlich doch alles menschliche Tun in den Kreis der Betrachtung ziehen. Da dieses Ideal unerreichbar ist, so beschränkt sich die Geschichte darauf, jene Ereignisse zu berücksichtigen, von denen deutlich spürbare soziale Wirkungen ausgehen. Wie groß der Einfluß sein und wie weit er reichen muß, um einem Vorgang historische Bedeutung zu sichern, läßt sich nicht genau bestimmen, die Grenze behält etwas Fließendes. Der Maßstab ist auch verschieden, je nachdem ein Historiker allgemeinere oder speziellere Geschichte schreibt.

5. Unter Zugrundelegung der angeführten Wesensmomente des Historischen ergibt sich für die Geschichte als Wissenschaft die Definition: „Die Geschichte ist die Wissenschaft, welche die zeitlich und räumlich bestimmten Tatsachen der Entwicklung der Menschen in ihren Betätigungen als soziale Wesen im Zusammenhang psycho-physischer Kausalität erforscht und darstellt."[2])

## 2. Der Begriff der Philosophie.

Als „Liebe zur Weisheit" umfaßt die Philosophie

[1]) Einwände gegen diese herkömmliche Bestimmung des Auswahlprinzips s. b. Rieß, Historik I, Berlin 1912, S. 60. R. findet diesen Begriff der Geschichte zu eng.

[2]) E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode [5]. Leipzig 1908, S. 9.

ursprünglich jede Wahrheitserkenntnis. Den Alten ist sie die Wissenschaft aller göttlichen und menschlichen Dinge. Im Laufe der Zeit haben sich dann für die einzelnen Seinsgebiete besondere Wissenschaften ausgebildet und abgezweigt. Heute ist diese Aufteilung soweit vorgeschritten, daß die frühere Alleinherrscherin um ihre Existenzberechtigung zu kämpfen genötigt ist. Die Aufgabe, die der Philosophie neben den Spezialwissenschaften bleibt, wird verschieden bestimmt. Man bezeichnet sie am treffendsten, wenn man sagt: Die übrigen Disziplinen erforschen die Erscheinungswelt, die Philosophie geht über diese hinaus und sucht eine Erkenntnis höherer Ordnung, indem sie das Wesen und die tieferen Zusammenhänge, die letzten Gründe und Zwecke der Dinge betrachtet. In diesem Sinne nennt man die Philosophie auch kurz die Wissenschaft der Prinzipien (letzten Grundlagen).

## 3. Der Begriff der Geschichtsphilosophie.

1. Entsprechend dem Doppelsinn des Begriffs der Geschichte hat die Geschichtsphilosophie eine zweifache Aufgabe.

Sie ist einerseits Philosophie des historischen Geschehens. Als solche kann sie Metaphysik der Geschichte genannt werden. Das Interesse der Philosophie richtet sich hier wie überall auf die Ursachen, das Wesen und Endziel der Dinge, die sie erforscht. Da bei der Bestimmung des Wesens und der charakteristischen Eigenart der Geschichte die Frage der Gesetzmäßigkeit des historischen Geschehens im Vordergrund steht, so gliedert sich die Metaphysik der Geschichte sachgemäß in die Lehre von den Faktoren (Ursachen), den Gesetzen und dem Sinn (Ziel) der Geschichte.

Versteht man unter Geschichte nicht das objektive Geschehen, sondern die Erforschung und Darstellung desselben, so wird die Geschichtsphilosophie zur Lehre von den Prinzipien des historischen Erkennens. In dieser Form heißt sie Geschichtslogik.

2. Während die Geschichtsphilosophie früher im wesentlichen Metaphysik der Geschichte gewesen ist, hat sich die Aufmerksamkeit in den letzten Jahrzehnten mehr der Geschichtslogik zugewendet. Und wie die ganze Philosophie unter dem Einfluß Kants zuweilen auf die Erkenntnistheorie reduziert worden ist, so ist auch die Geschichtsphilosophie neuerdings hie und da zur bloßen Geschichtslogik geworden. Sie schaltet dabei die Probleme des historischen Geschehens nicht vollständig aus, behandelt sie aber nur im Zusammenhang der Logik. Eine vollständige Philosophie der Geschichte wird Metaphysik und Logik zugleich sein müssen.

Wir legen das Hauptgewicht auf die Metaphysik der Geschichte, denn in der Geschichtslogik darf und muß die Philosophie vieles der historischen Methodenlehre überlassen. Wir setzen die Logik auch an den Schluß, weil sie in mancher Hinsicht die Metaphysik zur Voraussetzung hat. Die Geschichtslogik will nicht nur ermitteln, wie das historische Erkennen tatsächlich verläuft, sie will auch Normen für dasselbe aufstellen. Wenn nun Ziel und Methode des Erkennens der Eigenart des Objekts entsprechen müssen, so wird die Aufgabe der Geschichtslogik dadurch, daß ihr die Lehre vom historischen Geschehen vorausgeht, naturgemäß bedeutend erleichtert und vereinfacht.

## § 2. Das Verhältnis der Geschichtsphilosophie zu verwandten Wissenschaften.

### 1. Geschichtsphilosophie und Universalgeschichte.

1. Die Philosophie des historischen Geschehens hat manche Berührungspunkte mit der Universalgeschichte, die ebenfalls die Entwicklung der ganzen Menschheit behandelt, zumal wenn diese auch dem inneren Zusammenhang der Tatsachen nachgeht. Der Unterschied verwischt sich fast, wenn die Geschichtsphilosophie, wie es öfter geschehen ist, die Form einer großzügigen, mit allgemeinen Reflexionen durchsetzten Menschheitsgeschichte annimmt. Anders ist es, wenn die Philosophie auch hier ihre Aufgabe als Wissen-

schaft der Prinzipien im Auge behält. Unter dieser Voraussetzung hat die Geschichtsphilosophie ihren besonderen Komplex von Problemen und eine selbständige Bedeutung neben der Universalgeschichte. Der Unterschied der beiden Disziplinen besteht in folgendem: Die Universalgeschichte hat, weil sie Geschichte ist, die Tatsachen als solche zu ihrem Objekt. Der Historiker will wissen, was geschehen ist und wie es geschehen ist. Die Geschichtsphilosophie dagegen geht von den Resultaten des Historikers aus, um an ihrer Hand allgemeine Erwägungen über die Ursachen und Gesetze des historischen Geschehens, über den Endzweck der Geschichte und seine Verwirklichung durch die Tatsachen anzustellen.

2. In der Praxis wird die angegebene Grenze allerdings selten genau eingehalten, weil der Historiker den Philosophen in sich nur schwer verleugnen kann und naturgemäß nach einem tieferen Verständnis der Geschichte strebt. Das darf aber nicht hindern, die geschichtsphilosophischen Probleme in einer besonderen Wissenschaft vollständig und im Zusammenhang zu behandeln.

## 2. Geschichtsphilosophie und Soziologie.

1. Die Sozialphilosophie, seit Comte, der sie als selbständige Wissenschaft begründet hat, Soziologie genannt, ist die systematische „Untersuchung der Arten und Formen der Vergesellschaftung",[1]) „sie lehrt uns die Grundformen des menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens kennen und sucht uns dieselben durch das Zurückgehen auf die Ursachen, Kräfte, Motive und Gesetze des Gesellschaftlichen zu erklären".[2]) Da nun die Geschichte und mit ihr die Geschichtsphilosophie aus dem Leben der Menschheit gleichfalls das sozial Bedeutsame heraushebt, so hat ihr Gegenstand naturgemäß eine gewisse Verwandtschaft mit dem der Soziologie. Die Beziehungen sind so innig, daß die Ansicht vertreten wird, die Geschichtsphilosophie sei von

[1]) G. Simmel, Soziologie. Leipzig 1908. S. 7.
[2]) R. Eisler, Soziologie. Leipzig 1903. S. 4.

der Soziologie gar nicht verschieden, sondern jener Teil derselben, der das Werden der Gesellschaft behandelt und von Comte als soziale Dynamik (Lehre von den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft) der sozialen Mechanik oder Statik (Lehre von den Formen und Gesetzen des gesellschaftlichen Zusammenlebens) angeschlossen wird. Die vollkommene Soziologie, behauptet P. Barth kurz und bestimmt, ist zugleich Geschichtsphilosophie.[1]) In demselben Sinne sagt Eisler: „Wenigstens kann die soziale Dynamik der Philosophie der Geschichte gleich gesetzt werden".[2]) „Jedenfalls," so meint M. Nordau, „hat die Geschichtsphilosophie nur insoweit Berechtigung, als sie Soziologie ist; was in ihr darüber hinausgeht, insbesondere ihre Lehre vom Sinn der Geschichte, gehört in das ‚Museum der Irrtümer des menschlichen Geistes'."[3]) Nach L. Schweiger geht die Geschichtsphilosophie zwar nicht in der Soziologie auf, sie hat aber nur die Aufgabe, die Resultate der Soziologie an der Geschichte nachzuprüfen und wiederum diese durch jene zu erklären.[4])

2. Die Entscheidung über das Verhältnis der beiden Wissenschaften hängt vornehmlich von der genaueren Abgrenzung der Soziologie ab, und wenn sie verschieden ausfällt, so liegt der Grund hauptsächlich in dem nicht übereinstimmenden Begriff der Gesellschaftswissenschaft.

3. Werden der Soziologie, wie es in der Regel geschieht, die typischen Formen des gesellschaftlichen Lebens als Objekt zugewiesen, so ergibt sich ein doppelter Unterschied zwischen ihr und der Geschichtsphilosophie.

Die Soziologie richtet ihr Augenmerk auf das relativ Beharrende, auf die Zustände in der Gesellschaft. Wenn sie zugleich der Entwicklung des sozialen Lebens nachgeht, so tut sie es, um das Gewordene besser zu ver-

[1]) P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I ². Leipzig 1915. S. 125.
[2]) Eisler, a. a. O. S. 10
[3]) M. Nordau, Der Sinn der Geschichte. Berlin 1909. S. 114.
[4]) L. Schweiger, Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie und Soziologie. Bern 1899. S. 25.

stehen, und soweit es zu diesem Zweck notwendig ist. Die Geschichtsphilosophie dagegen hat zu ihrem eigentlichen Objekt nicht das Beharrende, sondern die Veränderung, nicht das Gewordene, sondern das Werden. Zustände interessieren sie nur als Resultate oder Voraussetzungen des Werdens.

Wichtiger und weitergehend ist ein zweiter Unterschied. Die Soziologie untersucht die Formen des sozialen Lebens. Die Geschichtsphilosophie zieht auch den Inhalt in Betracht, der sich in jenen Formen auswirkt, sie fragt nach den Leistungen der Menschen auf dem Gebiete von Sittlichkeit und Religion, Kunst und Wissenschaft, Wirtschaftsleben und Technik, Staat und Kirche. Damit steht im Zusammenhang, daß sie auch die Frage nach dem Sinn der Geschichte aufwirft, eine Frage, die für die Soziologie nicht existiert.

4. Soll die Soziologie dagegen in so umfassendem Sinne Wissenschaft des sozialen Lebens sein, daß sie das Werden ebenso wie das Gewordene, den Inhalt ebenso wie die Formen behandelt, dann umfaßt sie allerdings auch die Probleme der Geschichtsphilosophie. Bei dieser Begriffsbestimmung müßte sie indessen eine uferlose Disziplin werden, und die Fülle des Stoffes würde von selbst dazu drängen, einzelne Gebiete abzulösen und besonderen Wissenschaften zu überweisen. Es erscheint daher notwendig, ihr engere Grenzen zu ziehen. In diesem Falle bleibt neben ihr auch für die Geschichtsphilosophie Raum.

## § 3. Geschichte der Geschichtsphilosophie.

### 1. Die Geschichtsphilosophie der heidnischen Antike.

1. Die ersten Ansätze der Geschichtsphilosophie gehen bis in die Urzeit zurück. Sie knüpfen an die alten religiösen Überlieferungen an, die im Zusammenhang ihrer Kosmogonien auch über den Ursprung, die Entwicklung und das Endschicksal der Menschheit Aufschluß geben. Am wei-

testen ausgebaut finden wir sie naturgemäß dort, wo sich der philosophische Geist überhaupt am glücklichsten entfaltet hat, d. h. in der griechischen Literatur.

2. Der allgemeine Gang der Geschichte wird in der Antike verschieden beurteilt.

Sehr alt und verbreitet ist jene Auffassung, die an den Anfang einen paradiesischen Zustand setzt und in der Geschichte eine Niedergangsbewegung sieht. Als Beweis gilt ihr der zunehmende Verfall der Sitten. Traditionell ist dabei die Unterscheidung eines goldenen, silbernen, ehernen und eisernen Zeitalters. Hesiod schaltet zwischen dem dritten und vierten Zeitalter noch das der Heroen ein.

Andere Denker erblicken in der Geschichte einen Aufstieg zu immer höherer Vollkommenheit. Sie berufen sich vornehmlich auf den Fortschritt in der weltlichen Kultur.

Vielfach verbindet sich die erste mit der zweiten Auffassung, indem in Sittlichkeit und Religion von einem Verfall, in Kunst und Wissenschaft von einem Fortschritt gesprochen wird.

Wieder anders gerichtet ist die Konstanztheorie. Nach ihr ist die Geschichte ein Auf und Nieder, das sich nie weit von einer mittleren Lage entfernt.

Ihre Ergänzung finden diese antiken Theorien in der ihnen gemeinsamen Überzeugung, daß die Geschichte der Menschheit ebenso wie die des Universums schließlich immer wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehre, um dort von neuem zu beginnen, daß sie also die Form eines unaufhörlichen Kreislaufs habe. In der Philosophie erhält diese Idee ihre klassische Formulierung durch Heraklit.

3. Bei der kausalen Erklärung der historischen Tatsachen macht sich zunächst sehr stark der theozentrische Standpunkt geltend, der die Ereignisse weniger aus ihren natürlichen Ursachen als aus dem Ratschluß der Gottheit zu verstehen sucht und wichtige Entscheidungen gern auf ein unmittelbares göttliches Eingreifen zurückführt. Dieses Walten der Vorsehung erscheint anfangs

keineswegs als reiner Ausdruck der Vernunft, noch weniger immer sittlich bedingt. Die Alten kennen zwar einen weitgehenden Zusammenhang zwischen Schuld und Schicksal. Die Dichtungen Homers vertreten die Überzeugung, daß sich im allgemeinen eine sittliche Ordnung durchsetze, indem die Tugend belohnt und der Frevel bestraft werde. Mehr noch haben die attischen Dramatiker den Gedanken durchzuführen gesucht, daß sich eine große Gerechtigkeit im menschlichen Leben auswirke. Als Historiker gibt Herodot derselben Auffassung Raum. Dennoch glaubt man, auch mit anders gerichteten Faktoren rechnen zu müssen. Die griechischen Götter lassen sich den Menschen gegenüber nicht ausschließlich von sittlichen Rücksichten, sondern auch von persönlichen Interessen leiten, und über den Göttern selbst steht das Fatum, die Moira (später als Mehrzahl die Moiren), deren Entscheidungen wie ein grundloses rätselhaftes Verhängnis sind. Eine allmähliche Läuterung des Vorsehungsglaubens der alten Volksreligion erfolgt durch die Arbeit der Philosophie. Seitdem Heraklit die Idee des Logos und Anaxagoras die des Nous eingeführt, bricht sich immer mehr die Erkenntnis Bahn, daß die Gottheit in ihrem Sein und Wirken ein reines Vernunftprinzip ist.

In dem Maße, in dem sich die Aufmerksamkeit der Historiker den natürlichen Ursachen zuwendet, findet die anthropozentrische Betrachtungsweise in der Geschichte Eingang. Ein Thukydides, Sophokles, Polybius, Tacitus spüren mit psychologischem Scharfblick den Triebfedern des menschlichen Herzens nach und suchen das historische Geschehen aus dem Charakter der handelnden Personen zu begreifen. Dabei wird auch schon der Einfluß der Natur auf den Menschen berücksichtigt. Bemerkungen dieser Art finden sich bei Herodot, Thukydides, Polybius. Aristoteles bringt die Eigenart der Völker mit dem Klima ihres Landes in Zusammenhang. Er sagt darüber: „Die Völker in den kalten Gegenden und im nördlichen Europa sind zwar voll Mut, besitzen aber in geringerem Grade Reflexionsvermögen und Kunst. Daher leben sie zumeist

unabhängig, sind aber zur Bildung eines bürgerlichen Gemeinwesens ungeschickt und nicht imstande, ihre Nachbarn zu beherrschen. Die in Asien hingegen sind zwar zu Reflexion und Kunst geschickt, aber ohne Mut, daher leben sie in Unterwürfigkeit und Sklaverei. Das Geschlecht der Hellenen aber, wie es hinsichtlich seiner Sitze die Mitte hält, so vereint es auch die Naturanlagen beider." (Pol. VII, 5.) Dem gegenüber betont Strabo die Naturfreiheit des Menschen: „Bei den räumlichen Anordnungen hat keine Prädestination gewaltet, so wenig wie bei den Unterschieden der Völker und Sprachen, sondern Unabhängigkeit und Freiheit von physischem Zwang; gerade so wie Kunstfertigkeiten, Gewerbe und geistige Leistungen, wenn nur die ersten Keime schon vorhanden sind, fast in jedem Erdenraum gedeihen. Freilich bleibt dabei die Ortslage nicht völlig wirkungslos, so daß hier und da etwas in der Natur des Einheimischen angetroffen wird, was anderwärts durch künstliche Zucht erzielt werden mußte. Gewiß aber hat der Wohnort nicht dazu beigetragen, daß die Lacedämonier kein literarisches Volk sind, wohl aber die Athener, und noch weniger kann dieser Mangel bei ihren Nachbarn, den Thebanern, eine physische Ursache haben, sondern die Unterschiede sind in diesen Fällen ethischer Natur. Ebenso hat die Natur des Niltales oder Mesopotamiens weder die Ägypter noch die Babylonier zu Gelehrten gemacht, sondern ernsthafte Anstrengung und Gewöhnung."[1])

4. Bis zu einem durchgebildeten geschichsphilosophischen System, das die ganze Geschichte unter eine leitende Idee stellt und deren Verwirklichung in den Tatsachen aufweist, ist das antike Denken nicht vorgedrungen. Selbst die spekulative Kraft des griechischen Geistes versagt an dieser Stelle. Es fehlen eben noch die wesentlichsten Voraussetzungen für eine so weitblickende Philosophie der Geschichte.

So mangelt der heidnischen Antike lange Zeit die Erkenntnis der Einheit und Zusammengehörig-

[1]) Zitiert in „Der Mensch aller Zeiten" 1911 ff. III, S. 52.

keit des Menschengeschlechts. Der Blick umspannt verhältnismäßig wenige Völker, und selbst diese sieht er nicht zu einem einheitlichen Ganzen verbunden, sondern durch mannigfache Schranken getrennt und gleichgültig oder feindselig nebeneinander leben. Das griechische Bewußtsein sträubt sich auch, alle Völker zum Begriff der einen Menschheit zusammenzuschließen, weil es den Barbaren nicht als Vollmenschen anerkennt. Daher stößt die Idee der Universalgeschichte, von der die Geschichtsphilosophie ausgeht, auf Schwierigkeiten.

Wegen des Polytheismus fehlt dem Heidentum im allgemeinen auch die Überzeugung von einer einheitlichen obersten Leitung, einer allumfassenden göttlichen Vorsehung, welche die Entwicklung der zerstreuten Völker trotz ihrer verschiedenartigen Interessen doch einem gemeinsamen Ziel entgegenzuführen imstande ist.

Ungünstig wirkt schließlich die Idee des Kreislaufs aller Dinge. Der im Kreislauf liegende Rhythmus mag als Ausdruck der Gesetzmäßigkeit hoch geschätzt werden, für den Glauben an einen positiven Sinn der Geschichte ist er jedenfalls ein Hindernis. Die ewige Wiederholung derselben Entwicklung, die immer wieder zerstört, was sie aufgebaut, und aufbaut, was sie zerstört hat, macht den Eindruck des Sinnlosen.

5. Hat der griechische Geist eine eigentliche Geschichtsphilosophie nicht geschaffen, so hat er eine solche doch wirksam angebahnt. Er hat die fehlenden Voraussetzungen dafür nach und nach zum guten Teil herausgearbeitet und sich zu spekulativen Gedanken erhoben, die als Grundlage für die großen geschichtsphilosophischen Systeme der späteren Zeit wertvoll geworden sind.

So wird am Ausgang der Antike, als das römische Weltreich die äußeren nationalen Grenzscheiden niederreißt, in der stoischen Philosophie auch die innere Zusammengehörigkeit der ganzen Menschheit erkannt und ausgesprochen.

Früher schon überwindet die Philosophie den Polytheismus der Volksreligion. An seine Stelle tritt hier der monotheistische, dort der pantheistische Gottesbegriff. Als Konsequenz ergibt sich daraus die Idee der einheitlichen Weltregierung. Zugleich wird die durch Heraklit und Anaxagoras begründete Lehre von dem die Welt durchwaltenden göttlichen Vernunftprinzip in einer Weise ausgestaltet, die sich als geschichtsphilosophisch bedeutsam erweist. In erster Linie ist hier an Platons Ideenlehre zu erinnern. Platon selbst hat sie allerdings nicht geschichtsphilosophisch fruchtbar zu machen gewußt. Er hat zwar das Sein der Welt, aber nicht ihre historische Entwicklung als Auswirkung göttlicher Ideen verstanden. Um so reicher ist die Frucht, die seine Anregung später getragen hat. Ergänzend tritt zur Platonischen Ideenlehre die Lehre der stoischen Philosophie von den göttlichen Vernunftkeimen (λόγοι σπερματικοί), die in die Welt eingehen und sich in ihr entfalten. Die Keimkräfte der Stoa haben bereits eine innige Beziehung zum Weltprozeß und damit zur Geschichte. „Es liegt im Wesen des Begriffs, daß die Logoi nur genetisch oder dynamisch aufgefaßt werden können, nicht statisch. Denn keimartige Logoi sind eben Leben erzeugende und entwicklungsfähige. Die Geschichtsphilosophie müßte zeigen, wie an verschiedenen Stellen der bewohnten Erde sich die Vernunftkeime zu eigenartigen Kulturen ausbilden, die später zu einer Gesamtkultur zusammenwachsen.“[1]) Die Stoa hat allerdings die in der Idee der Keimkräfte liegenden geschichtsphilosophischen Möglichkeiten nur in bescheidenem Maße ausgenützt. Immerhin erhebt sie sich doch zu dem Gedanken eines einheitlichen Endzieles der ganzen Menschheitsgeschichte. Als solches gilt ihr die Begründung eines Reiches der Vernunft in der Form eines alle Völker umfassenden Weltstaates.

## 2. Die Geschichtsphilosophie des Alten Testaments.

1. Wenn das jüdische Volk bei der Darstellung der vor-

[1]) H. Eibl, Metaphysik und Geschichte I. Leipzig 1913. S. 200.

christlichen Geschichtsphilosophie besondere Erwähnung verdient, so verdankt es dieses den Vorzügen der Religion, die seine Welt- und Lebensanschauung bestimmt. Die alttestamentliche Religion steht ihrem ganzen Wesen nach in naher Beziehung zur Geschichte. Sie ist historische Offenbarungsreligion. Ihr Gott offenbart sich in der Zeit, um die Entwicklung seines auserwählten Volkes und dadurch die der ganzen Menschheit einem bestimmten Ziel entgegenzuführen. Der Gottesbegriff selbst ist monotheistisch und hat eminent sittlichen Charakter. Gewisse Unvollkommenheiten, die er anfangs noch zeigt, werden durch die Lebensarbeit der Propheten überwunden.

Diese religiösen Ideen schaffen im Verein mit der ebenfalls religiös begründeten Überzeugung von der Einheit des Menschengeschlechts im Alten Testament den Boden für eine der heidnischen Antike prinzipiell überlegene Geschichtsauffassung.

2. Die Geschichte wird hier nicht wie sonst in der Antike als ein unaufhörlicher Kreislauf, sondern als einmaliger Prozeß gedacht, der mit einem Endziel von absolutem Wert und ewiger Dauer abschließt. „In dem Protest gegen die Annahme der ewigen Wiederkehr bricht die Sehnsucht nach einem unvergänglichen Werte dieses Lebens, der Wille, vom allgemeinen Weltprozeß nicht verschlungen zu werden, leidenschaftlich durch. Aber ohne daß es beabsichtigt wäre, protestiert zugleich eine historische Auffassung der Welt gegen eine physikalische. Es ist die Eigentümlichkeit der physikalischen Betrachtung, an den Prozessen das Gesetzmäßige, immer Wiederkehrende herauszuheben, während, wie immer man auch die Wissenschaft der Geschichte definieren mag, zu ihren Merkmalen jedenfalls die Einzigartigkeit und darum Einmaligkeit der dargestellten Vorgänge gehört.“[1])

3. Näherhin erscheint der historische Prozeß als eine Offenbarung göttlicher Weisheit, die dem Ganzen

[1]) Eibl, a. a. O. S. 5.

einen einheitlichen Zweck setzt und es trotz aller Verirrungen menschlicher Schwäche und Bosheit auch seinem Ziel entgegenführt. Als Endziel gilt die Verwirklichung des Reiches Gottes durch die sittlich-religiöse Vervollkommnung der Menschheit.

Der Gang der Entwicklung wird in folgender Weise vorgestellt. Am Anfang steht ein Zustand paradiesischen Glückes und kindlicher Unschuld. Ihm folgt der erste Sündenfall als Katastrophe, die den Menschen von Gott losreißt und der Macht des Bösen unterwirft. Nun setzt Gottes Erziehungsarbeit ein, um den Menschen wieder auf den rechten Weg zu führen. Als besonderes Werkzeug dient ihr das Volk Israel, aus dem auch der Messias, der Erlöser und Begründer des vollkommenen Reiches Gottes, hervorgehen soll. Nicht alle werden am Reiche teilnehmen. Mit dem Auftreten des Messias wird erst recht der Kampf entbrennen, und er wird dauern bis zum großen Gerichtstage, an dem Gott die Bösen zerschmettern und das Gute zum endgültigen Siege führen wird. Den Zusammenhang dieser Offenbarungsgeschichte mit der Universalgeschichte kennzeichnen verschiedene Weissagungen. Am bekanntesten ist die des Buches Daniel von den vier Weltreichen (dem babylonischen, medisch-persischen, griechisch-mazedonischen und römischen), die schließlich durch das messianische Reich abgelöst werden.

Als Träger der Entwicklung des Reiches Gottes erscheint in erster Linie das jüdische Volk. Doch kommt von vornherein und mit der Zeit immer klarer zum Ausdruck, daß auch die übrigen Völker zur Teilnahme am Reiche berufen sind. So wird die ganze Geschichte als zusammenhängende Einheit erfaßt und unter dieselbe leitende Idee gestellt.

4. Neben der Weisheit Gottes betont die alttestamentliche Geschichtsauffassung das Walten seiner Gerechtigkeit. Als Grundsatz gilt: „Glückselig der Gerechte, denn es geht ihm gut, und die Frucht seiner Taten wird er genießen; wehe dem Bösewicht! Es geht ihm böse; denn was

er verübt, wird ihm angetan." (Is. 3, 10 f.) Von diesem Standpunkt aus deuten besonders die Propheten das Schicksal Israels und der übrigen Völker. Sie verkennen zwar nicht, daß die Tatsachen des Lebens vielfach in hartem Widerspruch mit den Forderungen der Gerechtigkeit zu stehen scheinen, aber ihr Gottesglaube gibt ihnen dennoch die Überzeugung, daß auf irgendeine Weise ein Ausgleich zwischen Schuld und Schicksal erfolgt.

Die Durchführung dieses Gedankens steht, zumal in der älteren Literatur, unter dem Einfluß eines weitgehenden Kollektivismus. Die Vergeltung hat, zwar nicht ausschließlich, aber doch in erster Linie, den Charakter der Kollektivvergeltung; sie trifft nicht nur den, der sie persönlich verdient hat, sondern auch diejenigen, die in sozialem Zusammenhang mit ihm stehen. So straft Gott mit dem Fürsten das Volk, mit dem Familienhaupt die Familie, mit den Eltern die Kinder.

Der Individualismus der späteren Zeit empfindet den Umstand, daß auf diese Weise die Unschuldigen mit den Schuldigen getroffen werden, immer mehr als Problem. Die Propheten ergänzen deshalb die kollektivistische Betrachtungsweise durch die individualistische.

Zu diesem Zwecke betonen sie zunächst, daß die Kollektivvergeltung das Verhalten des einzelnen doch in etwa berücksichtige. Die Vergeltung trifft nach ihrer Auffassung keineswegs unterschiedslos das ganze Volk. Sie richtet sich in erster Linie gegen die Gottlosen (Is. 1, 26 f.; 28, 17). Soweit aber die Strafe allgemein ist, ist es auch die Sünde. Nicht die Verfehlungen der Großen allein verursachen das Strafgericht, sondern auch die des Volkes, denn alle haben gesündigt (Jer. 5, 1; 6, 10 ff.; 8, 10 f.; Os. 4, 2; Mich. 7, 1 ff.). Und wenn die Kinder wegen ihrer Väter büßen müssen, so leiden sie doch nicht ungerecht, denn sie haben es noch schlimmer getrieben als jene (Jer. 7, 26; 16, 12).

Jeremias, der am schwersten unter dem Problem leidet und es zum erstenmal ernsthaft in Angriff nimmt, geht schließlich prinzipiell über den Kollektivismus hinaus, indem er der Überzeugung Ausdruck gibt, daß nur die individuelle

Vergeltung der Idee der Gerechtigkeit vollkommen entspreche. In der Gegenwart sieht er dieses Ideal nur teilweise verwirklicht, aber er hofft, daß die messianische Zukunft seine Erfüllung bringen werde: „In jenen Tagen wird man nicht mehr sagen: Die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Kinder sind die Zähne davon stumpf geworden; sondern jeglicher soll sterben um seiner Missetat willen; wer saure Trauben ißt, dem werden die Zähne stumpf werden." (Jer. 31, 29 f. Vgl. Ezech. 18.)[1])

### 3. Die christliche Geschichtsphilosophie.

1. Das Evangelium knüpft in seiner Geschichtsauffassung an die alttestamentlichen Ideen an.

Endziel der Geschichte bleibt das Reich Gottes in der Gestalt des messianischen Reiches. Gegenüber den nationalen Erwartungen des jüdischen Volkes wird klargestellt, daß dieses Reich nicht ein politisches, sondern ein sittlich-religiöses von übernationalem Charakter sein wird. Als den verheißenen Messias bezeichnet Christus sich selbst, als messianisches Reich die vom ihm begründete Kirche. Seine Stiftung wird die Zeiten überdauern. Sie wird bleiben trotz vieler Verfolgungen und sich unter allen Völkern ausbreiten. Erst wenn dies geschehen ist und sie ihre Mission vollendet hat, wird das Ende der Welt hereinbrechen und an die Stelle des irdischen das himmlische Reich treten.

Auch von einem Walten der Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte spricht Christus. Die Ankündigung des Strafgerichts über Jerusalem ist der klassische Beweis dafür. Doch sollen die Ereignisse nicht einseitig von diesem Gesichtspunkt aus beurteilt werden. Das Unglück ist nicht immer die Folge einer Sünde (Joh. 9, 3), und wenn Schuldige getroffen werden, so ist nicht gesagt, daß sie mehr als andere Strafe verdient haben (Luk. 13, 1 ff.). Ebensowenig sind Gnadenerweise Gottes immer ein Beweis beson-

[1]) F. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Münster 1915. S. 59 ff. Vgl. auch W. Cossmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten. Gießen 1915.

derer Verdienste auf seiten des Menschen. Die Juden sind verstockter als Tyrus und Sidon, dennoch wendet sich die Botschaft des Heils zunächst an sie. Die Weltgeschichte enthält also Gerichte Gottes, aber sie ist nicht das abschließende Gericht. Der volle Ausgleich zwischen Schuld und Strafe, Tugend und Belohnung erfolgt erst im Jenseits auf grund des Gerichts am Ausgang der Geschichte.

2. In der Apostelzeit macht Paulus den Versuch, vom Standpunkt der neu gewonnenen christlichen Wahrheit die historische Entwicklung der Menschheit zu verstehen. In großen Zügen zeichnet er in den Reden zu Lystra und auf dem Areopag zu Athen (Apg. 14, 15 f.; 17, 26 ff.) den Weg der Vorsehung durch die Geschichte: Von einem einzigen Manne stammt das ganze Menschengeschlecht, von einem Punkte aus hat es sich über die ganze Erde ausgebreitet. Gott hat den Menschen die Erde zur Wohnung gegeben, damit sie ihn suchen, ob sie ihn etwa finden möchten, denn er ist nicht ferne von einem jeden aus uns. Er hat sich ihnen bezeugt, indem er ihnen Wohltaten spendete, aber sie im allgemeinen doch ihre eigenen Wege gehen lassen. „Nachdem nun Gott diesen Zeiten der Unwissenheit nachgesehen hat, verkündet er jetzt den Menschen, daß alle überall Buße tun sollen, deshalb, weil er einen Tag festgesetzt hat, an dem er die Welt richten will in Gerechtigkeit durch einen Mann, den er aufgestellt hat, indem er allen die Beglaubigung dafür gab, da er ihn von den Toten erweckte." (Apg. 16. 30 f.) Diese kurze, aber inhaltsschwere Skizze ist der erste Entwurf einer christlichen Geschichtsphilosophie.

Von den übrigen Apostelschriften kommt besonders die Apokalypse mit ihren Ausblicken in die Zukunft des Reiches Gottes und ihren eschatologischen Schilderungen in Betracht.

3. In der Väterzeit sind es zunächst nur einzelne geschichtsphilosophische Gedanken, denen weiter nachgegangen wird. So bemühen sich Justin und Clemens von Alexandrien nachzuweisen, daß nicht nur die Geschichte der Juden, sondern auch die der Heiden eine Vorbereitung

auf die Ankunft des Erlösers sei. Indem er von diesem Wirken Gottes in der Menschheit spricht, verwertet Justin im christlichen Sinne die stoische Idee des λόγος σπερματικός. Zu erwähnen sind ferner die Versuche einer nach allgemeinen Gesichtspunkten durchgeführten Gliederung der Geschichte. Barnabas, Irenäus u. a. nehmen dabei einen schon von jüdischen Theologen vertretenen Gedanken auf. Sie unterscheiden im Anschluß an die Schöpfungstage sechs Zeitalter von je 1000 Jahren (bei Gott sind tausend Jahre wie ein Tag, 2 Petr. 3, 8) und lassen ihnen das Jenseits mit seiner Ruhe in Gott als ewigen Sabbat folgen. Hieronymus knüpft an die vier Weltreiche Daniels an. Tertullian findet in der Entwicklung der Menschheit vier Lebensalter mit zunehmender sittlich-religiöser Reife ausgeprägt: das Zeitalter des Gesetzes, der Propheten, des Erlösers und des Parakleten.

Eine Kirchengeschichte mit starkem geschichtsphilosophischen Einschlag schreibt Eusebius. Er sucht in ihr zu zeigen, wie wunderbar die Vorsehung den Lauf der Dinge geleitet hat, um das Reich Gottes in der Gestalt der Kirche vorzubereiten, zu begründen und zum Siege zu führen.

Die erste großangelegte Geschichtsphilosophie, die den Sinn der Geschichte nicht nur in einer allgemeinen Formel ausspricht, sondern auch in den Tatsachen aufweist, verdanken wir dem Genie des hl. Augustinus. Augustins „Gottesstaat" ist allerdings seinem eigentlichen Zweck nach nicht ein geschichtsphilosophisches, sondern ein apologetisches Werk. Aber eben aus apologetischen Gründen, um die göttliche Vorsehung zu rechtfertigen, gibt er eine Philosophie der Geschichte. Das große Thema der Geschichte ist nach Augustinus der Kampf des Guten und des Bösen. Diese Mächte stehen sich wie zwei organisierte Reiche gegenüber, als Weltreich (civitas terrena, civitas diaboli), in dem irdischer Sinn und ungeordnete Selbstliebe herrschen, und als Reich Gottes (civitas Dei), dessen Grundgesetz die Gottesliebe ist. Der Kampf umspannt Himmel und Erde. Er beginnt im Jenseits mit der Empörung eines Teiles der Engel, auf Erden mit dem Sündenfall Adams,

sein Höhepunkt ist die prinzipielle Überwindung der Macht des Bösen durch Christus, den Abschluß bildet der endgültige Sieg der Sache Gottes und der Sturz der Bösen am Jüngsten Tage.

Das Reich Gottes hat seinen vornehmsten Repräsentanten in der christlichen Kirche, das Weltreich im heidnischen Staate. So wenig indessen die Kirche von Augustinus als das rein Göttliche gedacht wird, so wenig ist ihm der Staat als solcher das schlechthin Böse. An vielen Stellen anerkennt Augustinus ausdrücklich, daß der Staat an sich eine gottgewollte Einrichtung ist und seine Geschichte nicht bloß Schattenseiten aufweist.[1]) Im Hinblick darauf, daß sich im Staatsleben so viel Unrecht und Feindschaft gegen die Sache Gottes geltend macht, lautet das Urteil zuweilen allerdings recht hart. Manche Ausdrücke klingen auch so, als ob der Staat als solcher eine gottfeindliche Macht wäre. In der Regel ist hierbei jedoch, wie der Zusammenhang zeigt, nicht an den Staat im engeren Sinne des Wortes, sondern an die civitas terrena als Gemeinschaft der Gottlosen gedacht. Soweit sich aber solche Worte wirklich auf den Staat beziehen, ist zum Verständnis daran zu erinnern, daß Augustinus die scharf zugespitzte Schreibweise liebt und deshalb ein volles Bild seiner Anschauungen erst durch einen Vergleich mit anderen ergänzenden und mildernden Äußerungen zu gewinnen ist. „Wenn Augustin konstruiert, so spricht er in lauter Antithesen, und zwar Antithesen der schärfsten Art, die keine Übergänge und Vermittlungen zulassen . . . Anders gestaltet sich das Bild, wenn Augustin, was oft und gleichfalls in zusammenhängenden Ausführungen geschieht, auf die empirischen Verhältnisse Rücksicht nimmt und den Weltstaat im Übergang zum politischen Staat, den Gottesstaat im Übergang zur Hierarchie betrachtet. Dann werden die Linien freundlicher, aber auch weniger prägnant. Es wird eine Erweichung des Gegensatzes vorbereitet, die immer weiter um sich greift und eine

[1]) Vgl. O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, Freiburg 1910, S. 34 ff.; Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus. I. Freiburg 1909.

gewisse Verständigung, ja eine Art von Zusammenklang möglich macht."[1])

Augustins Geschichtsphilosophie ist trotz ihrer bahnbrechenden Bedeutung nicht ein schlechthin Neues für ihre Zeit. Sie schöpft aus der Heiligen Schrift und den älteren Vätern. Selbst ihre Grundidee, die charakteristische Gegenüberstellung der beiden Reiche, begegnet uns schon früher in dem Apokalypsenkommentar des Donatisten Tychonius. Aber etwas anderes ist die erste Konzeption, etwas anderes die geniale Ausgestaltung und Durchführung der Idee. Diese letztere bleibt das Verdienst des großen Kirchenlehrers.

4. Das Mittelalter folgt in seiner Geschichtsphilosophie im allgemeinen den Spuren des hl. Augustinus. Die bedeutendste und selbständigste Leistung auf dieser Grundlage ist das Werk „De duabus civitatibus" des Bischofs Otto von Freising († 1158). Es ist ebenso theologisch orientiert wie Augustins „Gottesstaat", betont aber doch stärker als dieser die Bedeutung der natürlichen Faktoren. In der Periodisierung der Geschichte verbindet es das Schema der sechs Weltalter mit dem der vier Weltreiche Daniels, wobei das römische Imperium im mittelalterlichen Kaisertum fortlebend gedacht wird. Bemerkenswert ist, daß Otto bereits von historischen Gesetzen spricht. Er nennt u. a. ein Gesetz des rastlosen Wechsels, ein Gesetz des zunehmenden Elends und ein Gesetz, dem zufolge die Kultur von Osten nach Westen fortschreitet.

Über den einseitig religiösen Standpunkt Augustins geht Dantes († 1321) Schrift „De monarchia" prinzipiell hinaus, indem sie für die Eigenbedeutung der weltlichen Kultur eintritt und im Reiche Gottes den Staat als gleichberechtigt neben die Kirche stellt. Als gottgewolltes Endziel der Geschichte gilt ihr die Herstellung eines weltumspannenden Friedensreiches, in dem das Papsttum die höchste geistliche, das Kaisertum die höchste weltliche Gewalt ist.

---

[1]) H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Leipzig 1911. S. 82.

Neue Gesichtspunkte treten nach Augustinus besonders in der Gliederung der historischen Entwicklung hervor. Hugo von St. Viktor († 1141) unterscheidet die Zeitalter des Naturgesetzes, des positiven Gesetzes und der Gnade. Rupert von Deutz († 1135) spricht von den Zeitaltern des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes. Dieselbe Einteilung hat Joachim von Floris († 1202), der sie aber in eigenartigem, unkirchlichem Sinne interpretiert. Das Reich des Geistes wird nach ihm begründet durch die Verkündigung des „ewigen Evangeliums", das auf dem tieferen Verständnis der Hl. Schrift beruht und eine völlige Vergeistigung des Christentums herbeiführt. Joachim konstruiert auch eine Parallele zwischen dem Alten und Neuen Testament. Seine Idee vom dritten Reiche findet ihre Anhänger hauptsächlich in den Kreisen der Spiritualen und Fraticellen. Hier werden Joachims Hauptschriften (Liber concordiae novi et veteris Testamenti; Expositio in Apocalypsi; Psalterium decem chordarum) zu dem sog. Evangelium aeternum zusammengefaßt. Im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert entstehen noch zahlreiche andere, teilweise recht phantastische Geschichtskonstruktionen, die mit Vorliebe aus dem Buche Daniel und der Apokalypse schöpfen. Besondere Erwähnung verdient Nicolaus von Cues († 1464). Er vertritt, wenn auch mit einer gewissen Reserve, den Gedanken, daß sich in der Geschichte der Kirche die Lebensschicksale Christi wiederholen. Dabei soll ein Lebensjahr des Herrn fünfzig Jahren der Kirche entsprechen.

5. Aus der Neuzeit ist als Vertreter der christlichen Geschichtsphilosophie in Frankreich Bossuet zu nennen. Sein erfolgreiches Werk „Discours sur l'histoire universelle" (1681) enthält eine bis auf Karl den Großen fortgeführte Weltgeschichte, die das Offenbarungsvolk und die Kirche als besonderen Gegenstand göttlicher Fürsorge hinstellt. In der unmittelbar auf die große französische Revolution folgenden Zeit ist besonders J. de Maistre (Considérations sur l'histoire de France 1797; Soirées de St. Péters-

bourg ou le Gouvernement temporel de la Providence 1821; Du Pape 1819) für die Wiederbelebung einer von katholischen Ideen getragenen Geschichtsauffassung tätig. Hervorzuheben sind seine Ausführungen über den providentiellen Sinn der großen Katastrophen der Weltgeschichte (Kriege, Revolutionen) und seine Darstellung der Bedeutung des Papsttums für die Kulturgeschichte. Auch Châteaubriand lenkt in seinem viel gelesenen „Génie du Christianisme" (1802) die Aufmerksamkeit der Zeit wieder auf den Wert der Religion und speziell der katholischen Religion für die Geistesentwicklung der Menschheit.

In Deutschland schreibt Friedrich Schlegel nach seinem Übertritt zum Katholizismus die erste christliche „Philosophie der Geschichte" (1829). Wie Augustinus sucht Schlegel den Gang der Geschichte von den Grundideen des Christentums aus zu verstehen. Die Disharmonien des Lebens sind ihm eine Auswirkung des Abfalls der Menschheit von Gott. Das Ziel der Geschichte ist die Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes im Ganzen der Menschheit und die Rückkehr zu Gott. Die Bewegung zum Ziel vollzieht sich unter Leitung der Vorsehung in drei großen Weltperioden. In der ersten bildet die Uroffenbarung die Grundlage der Entwicklung, in der mittleren ist das Befreiende die Kraft der in Christus erschlossenen ewigen Liebe, die dritte dient der Ausbreitung der christlichen Wahrheit über die ganze Erde. Zusammenfassend sagt Schlegel: „Die Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechts zu dem verlorenen göttlichen Ebenbilde nach dem Stufengange der Gnade in den verschiedenen Weltaltern, von der anfangenden bis zum Mittelpunkte der Rettung und der Liebe und von diesem bis zur letzten Vollendung historisch zu entwickeln, bildet den Gegenstand für die Philosophie der Geschichte." Mit noch größerem Nachdruck betont Joseph Goerres, dessen Geschichtsauffassung anfangs (Wachstum der Historie, 1807) besonders von Schelling beeinflußt ist, in seinen „Vorlesungen über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte" (1830) den gläubigen Standpunkt, indem er das Kreuz Christi zum

Mittelpunkt der Geschichte macht. In origineller Weise nimmt er das altchristliche Schema des Sechstagewerkes wieder auf, um es der Einteilung der Geschichte zugrunde zu legen. Christliche und Schellingsche Ideen verbindet E. v. Lasaulx's „Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte" (1856). Eine Geschichtstypik nach dem Vorbilde mittelalterlicher Theologen gibt Ph. Krementz, indem er die Geschichte der Kirche als Parallele zur Geschichte des jüdischen Volkes (Israel Vorbild der Kirche, 1865) und zugleich als Nachbild des Lebens Jesu (Das Leben Jesu die Prophetie der Geschichte seiner Kirche, 1869) zu verstehen sucht. Noch weiter ausgebaut erscheint diese Typik bei J. Waller (Die Offenbarung des hl. Johannes im Lichte der Geschichtstypik, 1882). Von protestantischen Autoren sind als positiv christlich K. Steffensen (Zur Philosophie der Geschichte, 1834), J. Hofmann (Weissagung und Erfüllung, 1841/44), K. J. Bunsen (Gott in der Geschichte, 1875), C. Hermann (Philosophie der Geschichte, 1870), R. Rocholl (Philosophie der Geschichte, 1878/93) und L. Prayer (Das Endziel der Völker- und Weltgeschichte auf Grund der Hl. Schrift, 1906) zu nennen.

In Spanien, der alten Pflegestätte katholischer Philosophie, ist der gefeierte J. Balmes mit geschichtsphilosophisch bedeutsamen Schriften (Vermischte Schriften. Übersetzt von J. Borscht, Regensburg, 1855/56. Protestantismus und Katholizismus. Übersetzt von F. X. Hahn, Regensburg, 1861/62) hervorgetreten. Am wertvollsten sind seine Untersuchungen über den Einfluß der katholischen Religion auf die Entwicklung der Kultur.

Beachtung verdient ferner die russische Philosophie, die vorwiegend Geschichts- und Religionsphilosophie ist. Zu einer eigentümlichen Synthese christlicher und nationaler Ideen kommt es hier bei den Slavophilen, die im Gegensatz zu den stärker nach „Europa" hineinneigenden „Westlern" die Vorzüge der altrussischen Kultur betonen und dem russischen Volke eine providentielle Bedeutung für die Wiedergeburt der europäischen Menschheit zuschreiben (russi-

scher Messianismus). Die bedeutendsten Slavophilen sind Kirejewskij († 1856), Chomjakow († 1860), K. Aksakow († 1860) und T. Samarin († 1876). Zwischen Rußland und Europa, so führt Kirejewskij aus, besteht ein kultureller Gegensatz. Es ist der Gegensatz des Glaubens und des glaubensfeindlichen Wissens, der Tradition und der Kritik. Die westliche Philosophie hat ihren Höhepunkt im deutschen Idealismus erreicht. Das Resultat ist unbefriedigend. Der kritische Verstand hat die einzelnen Seelenkräfte isoliert und die Menschheit in sich entzweit. Der einzig mögliche Ausweg aus diesem Zustand ist die Hinwendung zum Glauben und zur Intuition der Vernunft. Das altgläubige russische Volk und die orthodoxe Kirche sind berufen, Führer auf diesem Wege zu sein. „Im Sinne von Kirejewskij ist das Slavophilentum ein religions- und geschichtsphilosophisches System, das ganz aus der nachrevolutionären Stimmung der Restauration entstanden ist: die Theokratie soll die drohende Revolution überwinden und ersetzen."[1]) In der philosophischen Ausgestaltung ihrer Ideen lehnen sich die Slavophilen an die Theosophie des älteren Schelling an, während die Westler mehr Hegel folgen.

Von den Slavophilen beeinflußt, obwohl später ihr Gegner, ist der geistvolle Wladimir Solovjeff († 1900. Gesammelte Werke, Petersburg, 1901 ff. Ausgewählte Werke. Deutsch von H. Köhler, Jena, 1914 ff.). Als höchste Aufgabe der Geschichte gilt ihm die Verwirklichung des Gottmenschentums (Theandrismus), d. h. die Durchdringung der Menschheit mit göttlichem Leben, in einem Reiche Gottes (Theokratie), in dem die Kirche das göttliche, der Staat das menschliche Element darstellt. Mittelpunkt der Geschichte ist Christus, der Gottmensch in Person und als solcher zugleich der neue Geistesmensch, nach dem alle übrigen gestaltet werden sollen. „Die Erscheinung des neuen geistigen Menschen in Christo ist der Mittelpunkt der Weltgeschichte. Das Ende oder Ziel dieser Geschichte ist die geistige

[1]) Masaryk, Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Jena 1913. I. S. 279.

Menschheit. Die alte Welt strebte dem geistigen Menschen zu, die neue Welt strebt der geistigen Menschheit zu, d. h. dem, daß Christus sich allen einbilden möge."[1]) Als wahre Kirche betrachtet Solovjeff zunächst die orthodoxe russische. Später sieht er das Ideal in der Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen zu einer Universalkirche mit Rom als gottgesetztem Mittelpunkt (1896 trat Solovjeff selbst zur römisch-katholischen Kirche über). Rußland glaubt er berufen, dereinst im Reiche Gottes als christlicher Idealstaat neben die Universalkirche zu treten.

Eine stark religiöse Färbung zeigt auch die polnische Geschichtsphilosophie, die unter dem Einfluß der schweren Schicksale des polnischen Volkes ein eigenartiges Gepräge erhält. Ihr eigentümlichster Ausdruck ist der dem russischen verwandte polnische Messianismus, d. h, die Idee der Erlösung des Menschengeschlechts durch Heraufführung eines vollkommeneren Zeitalters, des wahren Reiches Gottes auf Erden, in dem Polen eine hohe Aufgabe zu erfüllen hat.

Der Name und die Idee tritt zuerst bei dem genialen Hoene-Wronski (von seinen zahlreichen Schriften über den Messianismus seien erwähnt Sphinx 1818/19; Philosophie absolue de l'histoire 1852; Propeudeutique messianique 1855/75 auf. Im Anschluß an Kant entwirft Wronski das System einer „absoluten" Philosophie, das in seinem Aufbau an Fichte erinnert. Diese vollendete Philosophie, die den Menschen vom Irdischen zum Ewigen erhebt, soll auch das Zeitalter der reinen Vernunft herbeiführen. Die führende Stellung in der Völkergemeinschaft des kommenden Reiches Gottes wird Rußland als Haupt des Slaventums haben. In engem Anschluß an Rußland wird Polen ebenfalls eine neue Zukunft erringen.

Charakteristischer gestaltet sich der polnische Messianismus bei einigen anderen Denkern. Bei ihnen gewinnt das Schicksal Polens eine tiefere Bedeutung für die ganze Menschheit. Wie das Leiden Polens eine Sühne nicht nur für seine eigene Schuld, sondern auch für die Sünden der

[1]) Werke. II, S. 115.

anderen Völker ist, so wird seine Auferstehung der Beginn der neuen besseren Zeit sein. Der bedeutendste Vertreter dieses Messianismus ist Cieszkowski (Prolegomena zur Historiosophie [deutsch] 1838; Das Vaterunser [polnisch], Bd. I 1848, Bd. IV erst 1906 herausgegeben). Er knüpft an Hegel an, dessen Ideen er umbildet. Es sind nach ihm bisher in der Menschheitsgeschichte zwei große Perioden verflossen, deren Grenzscheide Christus ist. Sie stehen sich gegenüber wie Thesis und Antithesis. Die erste ist das Zeitalter der Naturgebundenheit des Geistes, die zweite das Zeitalter der Selbsbefreiung des Geistes, der Herrschaft des Gedankens und des sittlichen Bewußtseins. Die dritte kommende Periode wird ausgezeichnet sein durch eine Synthese der großen Gegensätze des Lebens und die friedliche Vereinigung aller Völker. Träger der historischen Bewegung sind im zweiten Zeitalter vornehmlich die Germanen, im dritten werden es die Slaven sein. Von Cieszkowski beeinflußt ist der ihm befreundete Dichter Krasinski. Bekannter als Cieszkowski ist der als Denker nicht so hochstehende phantastische Towianski (Werke in 3 Bänden, nach dem Tode des Verfassers 1882 zu Turin). Ihm zerfällt die Geschichte in sieben Perioden. Jede wird durch einen besonderen Sendboten Gottes begründet. Die erste durch Christus begründete Periode ist jetzt abgelaufen, es beginnt die zweite, für die Towianski selbst die Sendung zu haben glaubt. Das neue Zeitalter soll das einer vollen Wiedergeburt und Vergeistigung des Menschen sein. Auf diesem Wege wird auch Polen neu erstehen. In Paris gelang es Towianski, in Polens größtem Dichter Mickiewicz einen begeisterten und einflußreichen Anhänger seiner Ideen zu gewinnen.

### 4. Die Anfänge der modernen Geschichtsphilosophie.

1. Trotz ihrer großen Mannigfaltigkeit weist die moderne Geschichtsphilosophie gewisse gemeinsame Charakterzüge auf. Sie stellt als historische Faktoren die natürlichen Ursachen in den Vordergrund. Sie betont den imma-

nenten, d. h. den in den Geschöpfen liegenden Zweck der Geschichte. In ihrem Werturteil unterstreicht sie die selbständige Bedeutung der weltlichen Kultur. Ihre Vorliebe für exakte Forschung hat zur Folge, daß einzelne geschichtsphilosophische Probleme herausgehoben und sorgfältiger analysiert werden. Dabei wendet sich das Interesse zum ersten Male auch den Fragen der Geschichtslogik zu. So ergänzt die moderne Geschichtsphilosophie in mancher Hinsicht die mehr religiös gerichtete der Vergangenheit. Doch macht sich in ihr nicht selten eine neue Einseitigkeit geltend, indem über der geschöpflichen die göttliche Kausalität, über der immanenten die transzendente Zweckbeziehung, über den Einzelfragen der allgemeine Sinn, über der Logik die Metaphysik der Geschichte vernachlässigt oder ganz außer acht gelassen wird.

2. Der erste Systematiker der modernen Geschichtsauffassung ist der Franzose Bodin (Methodus ad facilem historiarum cognitionem, 1566). Ihm folgt in weitem zeitlichem Abstand der bedeutendere Italiener Vico (Principi della scienza nuova d'intorno alle commune nature delle nazioni, 1725), der sich bereits mit klarem Bewußtsein das Ziel setzt, eine Wissenschaft zu begründen, die Geschichte und Philosophie zugleich ist. Die kulturelle Entwicklung der Völker folgt nach Vico gesetzmäßig dem Vorbild einer ewigen idealen Geschichte und vollendet sich in dem typischen Kreislauf der drei Perioden des göttlichen (theokratischen), heroischen und menschlichen Zeitalters. Im ersten Zeitalter herrscht die Phantasie vor, im zweiten der Wille, im dritten die wissenschaftliche Erkenntnis. Irdisches Endziel der Geschichte ist die Verwirklichung einer „ewigen natürlichen Republik", in der die Humanität zu voller Blüte kommt. Den Gang der Ereignisse leitet die Vorsehung, aber durch Vermittlung natürlicher Faktoren, insbesondere unter Benützung der menschlichen Leidenschaften. Nur an den großen Wendepunkten der Geschichte greift die göttliche Kausalität unmittelbar ein. Vicos Gedanken werden in mancher Hinsicht weiter ausgebildet durch Condorcet

(Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1795), der das Gesetzmäßige im Verlauf der Geschichte noch stärker betont und jeden übernatürlichen Einfluß konsequent ausschaltet. Vollständig tritt der Vorsehungsgedanke zurück bei Voltaire. In dem Aufsatz La philosophie de l'histoire (1765, später noch einmal veröffentlicht als Einleitung zu dem Essai sur les moeurs et l'esprit des nations), der Voltaires Ideen entwickelt, findet sich zum ersten Male das Wort Geschichtsphilosophie.

3. Außer diesen Denkern, die das Problem der Geschichtsphilosophie systematisch in Angriff genommen haben, sind andere zu nennen, die mit einzelnen geschichtsphilosophisch bedeutsamen Ideen hervorgetreten sind.

Am Eingang der Neuzeit steht der als Historiker wie als Politiker einflußreiche Machiavelli (Discorsi sopra la prima decà di Tito Livio; Istorie Fiorentine; Libro del Principe; Werke 1550, Deutsch 1832/41). Sein Interesse gilt ausschließlich den natürlichen Faktoren der Geschichte. Entsprechend dem Individualismus der Renaissance betont er die Bedeutung der großen Persönlichkeit. Gegenüber dem christlichen Universalismus des Mittelalters legt er den Nachdruck auf das nationale Moment.

In Frankreich sucht Montesquieu (De l'esprit des lois, 1799), einer Idee Bodins folgend, die Staatsformen und Gesetze aus der natürlichen Eigenart der Völker und diese wiederum aus der Bodenbeschaffenheit und dem Klima des Landes zu erklären. Zu erwähnen ist ferner Turgot (Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes, 1750), der bei allen Völkern drei Entwicklungsstufen annimmt, die theologische, metaphysische und naturwissenschaftliche, eine Idee, an die später Comte anknüpft. Größere Bedeutung haben Rousseaus Werke über das Kultur- und Gesellschaftsproblem (Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes, 1753; Du contrat social, 1762), die den Lebenswert der Kultur vollständig in Frage stellen.

In England zieht A. Smith (Inquiry into the nature

into the causes of the wealth of nations, 1776) die wirtschaftlichen Zustände zur Erklärung der Geschichte heran. A. Ferguson (Essay on the History of Civil Society, 1767) betont neben dem Selbsterhaltungstrieb die angeborenen altruistischen Neigungen als historischen Faktor.

In Deutschland arbeitet Leibniz der Geschichtsphilosophie vor, indem er den Entwicklungsgedanken ausbaut. Die Gegenwart enthält nach ihm die Zukunft derart in sich, daß diese sich aus ihr mit Notwendigkeit wie aus einem Keime entfaltet. Großes Gewicht legt der Philosoph dabei auf das Gesetz der Kontinuität, das keine Sprünge in der Entwicklung dulde. Die auf Leibniz folgende Aufklärungsphilosophie bekundet geringes historisches Verständnis. Sie schätzt nur das reine Vernunftideal und hat wenig Sinn für die Vorstufen seiner Verwirklichung. Beachtenswert ist jedoch ihr entschiedener Glaube an den Fortschritt in der Geschichte. Über diese Umgebung erhebt sich Lessing (Die Erziehung des Menschengeschlechts, 1780), der die Notwendigkeit einer allmählichen Entwicklung deutlicher erkennt und von hier aus die Vergangenheit zu verstehen sucht. Die Geschichte ist ihm die Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott. Unter der Leitung der Vorsehung strebt die Entwicklung, wenn auch nicht immer auf geradem Wege, dem Zustand der Vollendung entgegen.

4. Der eigentliche Begründer der deutschen Geschichtsphilosophie und der erste, der in der Neuzeit den Versuch unternommen hat, im ganzen Verlauf der Geschichte einen einheitlichen Sinn aufzuweisen, ist Herder (Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774; Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784/91). Das Ziel der Geschichte ist nach ihm die Verwirklichung der Humanität. Humanität bedeutet Bildung des Menschen „zur Vernunft und Freiheit, zu feineren Sinnen und Trieben, zur zartesten und stärksten Gesundheit, zur Erfüllung und Beherrschung der Erde". Das Ziel der Geschichte liegt jedoch nicht bloß in dem Idealzustand der Endzeit. Jedes Zeitalter ist zwar ein Glied in dem Werde-

gang der Kultur, zugleich aber auch Selbstzweck. Ein jedes ist auch imstande, die Humanität in relativer Vollkommenheit zum Ausdruck zu bringen. Die Faktoren des historischen Geschehens sind nach Herder Ort, Zeit und die Eigenart der Völker. Das Hauptgesetz der Geschichte ist, „daß allenthalben auf unserer Erde werde, was auf ihr werden kann, teils nach Lage und Bedürfnis des Orts, teils nach Umständen und Gelegenheiten der Zeit, teils nach dem angeborenen oder sich erzeugenden Charakter der Völker." Obwohl sich auf diese Weise der ganze Verlauf der Geschichte natürlich erklärt, ist er dennoch zugleich die Ausführung eines göttlichen Weltplanes, er ist der „Gang Gottes über die Nationen".

## 5. Die Geschichtsphilosophie des modernen Idealismus.

1. In der nun folgenden Blüte- und Reifezeit der modernen Geschichtsphilosophie lassen sich zwei Hauptrichtungen des Denkens unterscheiden, die bereits früher da sind, aber jetzt einander deutlicher und schärfer ausgeprägt gegenübertreten. Die eine steht unter dem Einfluß des Naturalismus. Wie die Weltanschauung des Naturalismus kein über der Natur stehendes göttliches Wesen anerkennt, so leugnet die naturalistische Geschichtsphilosophie das Walten einer Vorsehung in der Geschichte. Und wie jene den menschlichen Geist der Natur einordnet, so betrachtet diese dementsprechend das historische Geschehen ebenfalls als einen Naturprozeß. Die zweite Richtung läßt sich als die des Idealismus bezeichnen. Sie sieht im menschlichen Geiste ein der Natur innerlich überlegenes Prinzip und betont daher den Wesensunterschied zwischen dem Handeln des Menschen und dem Naturgeschehen. Sie anerkennt ferner ein göttliches Geistesleben, das sich in der Welt auswirkt und den Lauf aller Dinge maßgebend bestimmt. Demgemäß hält sie daran fest, daß göttliche Ideen auch in der Geschichte wirksam sind und sie einem vernünftigen gottgewollten Endziel entgegenführen.

Wie die Philosophie überhaupt, so steht auch die Geschichtsphilosophie seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts zunächst vorwiegend unter der Herrschaft des Idealismus.

2. Kant, der führende Geist des modernen Idealismus, hat zu den Problemen der Geschichtsphilosophie nur in kleineren, aber bedeutsamen Abhandlungen (Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784; Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, 1786; Zum ewigen Frieden, 1795; Streit der Fakultäten, 1798) Stellung genommen.

Den allgemeinen Zweck der Geschichte erblickt Kant in der rechten Entfaltung der menschlichen Wesensanlagen. Er denkt dabei den Menschen vornehmlich als sittliche Persönlichkeit. Da er den eigentlichen Wesensvorzug der Persönlichkeit in der Autonomie als der wahren Freiheit des Geistes sieht, so nennt er als Ziel der Geschichte auch die Entwicklung zur Freiheit. Dieses Ideal kann nach Kant nur in einer sittlichen Gemeinschaft verwirklicht werden. Die Herstellung der vollkommenen Staatsverfassung und die Begründung eines allgemeinen Völkerbundes, der den dauernden Weltfrieden verbürgt, werden als notwendige Voraussetzungen höchster Kulturentwicklung ebenfalls in das Endziel aufgenommen.

Den Gang des historischen Geschehens lenkt nach Kant in letzter Linie die göttliche Weisheit, die sich des Menschen als ihres Werkzeuges bedient. Der Mensch verfolgt nur seine eigenen Interessen und arbeitet doch unbewußt zugleich für höhere Zwecke. Auf die Vorsehung stützt sich auch der Glaube an den Fortschritt in der Geschichte, der sich aus den Tatsachen allein nicht erweisen läßt. Wo Kant strenger im Geiste seines Kritizismus spricht, modifiziert er diese Thesen. Dann heißt es nicht mehr, Gott verfolge in der Geschichte bestimmte Zwecke, es wird nur gesagt, der Mensch solle handeln, als ob es so wäre. Und der Fortschritt wird nicht mehr als Tatsache bejaht, es wird nur als Pflicht bezeichnet, für ihn zu wirken.

3. Auch Fichte, Schelling und Hegel sehen in der Geschichte ein Ringen um die Freiheit und Vollendung des Geistes. Nach ihrer pantheistischen Auffassung ist es jedoch die Gottheit selbst, deren Werden die Geschichte darstellt; der Mensch ist nur die Erscheinung des Göttlichen. Gemeinsam ist diesen Denkern auch die Überzeugung, daß der ganze Weltprozeß sich mit innerer Notwendigkeit vollziehe. Es erscheint ihnen daher möglich, die Stufenfolge der historischen Entwicklung a priori zu konstruieren.

Fichte hat seine geschichtsphilosophischen Gedanken in den Schriften „Über das Wesen des Gelehrten" (1805), „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" (1806) und „Reden an die deutsche Nation" (1808) niedergelegt. Die historische Aufgabe des Menschen faßt er in die Formel zusammen: alle Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft gestalten. Als vornehmstes Moment dieses Kulturideals gilt ihm wie Kant die Sittlichkeit. Erwähnenswert ist, daß er gegenüber dem Kosmopolitismus seiner Zeit in den „Reden an die deutsche Nation" den Kulturwert der nationalen Eigenart betont. Jede Nation, heißt es dort, spiegelt in besonderer Weise das Bild der Gottheit wieder, daher ist die Unterdrückung eines Volkstums eine schwere Sünde gegen das „höchste Gesetz der Geisterwelt". Die Entwicklung der Menschheit von der ursprünglichen Naturgebundenheit bis zur vollen Herrschaft der Vernunft durchläuft nach Fichte fünf Stadien, die zugleich eine moralische Wertskala vorstellen. Im Zeitalter des „Vernunftinstinktes" ist die Vernunft noch latent. (Stand der Unschuld.) Im Zeitalter der „Vernunftautorität" regt sich der Vernunftinstinkt kraftvoller in einzelnen Individuen, die danach streben, sich die Masse der übrigen unterzuordnen. (Anhebende Sündhaftigkeit.) Gegen diese Herrschaft empört sich die Menschheit im Zeitalter der „Befreiung von dem Vernunftinstinkt". (Vollendete Ungebundenheit und Sündhaftigkeit.) Auf den Vernunftinstinkt folgt die Vernunftfreiheit, und zwar zunächst als „Vernunftwissenschaft" (anhebende Rechtfertigung), die dem Menschen

die Kenntnis der Idee vermittelt, sodann als „Vernunftkunst" (vollendete Rechtfertigung), die alles nach diesen Ideen gestaltet. Das höchste schöpferische Prinzip ist der göttliche Geist. Seine Organe sind die großen Persönlichkeiten, die jedoch nicht, wie Kant meint, als blinde Werkzeuge benützt werden, sondern die Absichten Gottes verstehen und mit klarem Bewußtsein aufnehmen.

Schellings Geschichtsauffassung hat wie seine ganze Philosophie manche Wandlungen durchgemacht.

Ihre erste Gestalt begegnet uns in dem „System des transzendentalen Idealismus" (1800) und den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803). Während Kant und Fichte den Primat des Geistes vertreten, stellt Schelling hier die Natur als gleich ursprünglich und gleichberechtigt neben den Geist. Das Absolute ist nach ihm nicht reiner Geist, sondern Geist und Natur, Ideales und Reales zugleich. In der Welt treten die beiden Momente als Gegensatz auseinander. Aufgabe der Geschichte ist die erneute Vereinigung und Durchdringung von Geist und Natur oder, wie eine andere Formel sagt, von Freiheit und Notwendigkeit. Als vollkommensten Ausdruck dieser Einheit betrachtet Schelling das Kunstwerk. Die Kunst gilt ihm daher als höchster Kulturwert.

Unter dem Einfluß der Neuplatoniker und Jakob Boehmes nimmt Schellings Philosophie später einen mehr religiösen Charakter an. Als Thema des Weltprozesses nennt sie jetzt den Ausgang der Dinge von Gott und ihre Rückkehr zu Gott. Da Schelling das Entstehen der Schöpfung nunmehr auf einen Abfall der Ideenwelt von Gott zurückführt, so kennzeichnet er den Weg von und zu Gott auch als Sündenfall und Erlösung.

Die reifste Frucht der Geschichtsphilosophie des Entwicklungspantheismus ist das System Hegels (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Herausg. von E. Gans, Berlin, 1837).

Hegel geht von der Philosophie des jüngeren Schelling aus, läßt aber die Gleichstellung von Natur und Geist fallen und faßt das Absolute als reines Vernunftprinzip (Idee,

Begriff). Die Geschichte der Menschheit ist nach ihm der Werdegang dieses göttlichen Weltgeistes. Näherhin ist sie die Entwicklung der Freiheit des Geistes. Der Geist wird immer mehr frei und kommt gleichzeitig zum Bewußtsein seiner Freiheit. Daher heißt es kurz: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit." Die wahre Freiheit besteht jedoch nicht etwa in der Willkür, sondern im Gehorsam des Willens gegen das Gesetz der Vernunft. „Nur der Wille, der dem Gesetze gehorcht, ist frei, denn er gehorcht sich selbst. . . . Indem sich der subjektive Wille des Menschen den Gesetzen unterwirft, verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit. Notwendig ist das Vernünftige als das Substantielle, und frei sind wir, indem wir es als Gesetz anerkennen und ihm als der Substanz unseres eigenen Wesens folgen."

Die Geschichte beginnt nach Hegel mit der Begründung des Staates, die vorausgehende Zeit ist „Vorgeschichte". Auch der Sinn der Geschichte, der Fortschritt der Freiheit, ist nach ihm an die Entwicklung des Staatslebens gebunden. Doch wird damit der Staat nicht zum höchsten Kulturwert erhoben. Hegel sieht in ihm nur den vollkommensten Ausdruck der sittlichen Idee und rechnet ihn zu den Erscheinungsformen des „objektiven" Geistes. Über die Sphäre des „objektiven" setzt er die des „absoluten" Geistes, zu der Kunst, Religion und Philosophie gehören. Die erste Rangstufe, die bei Kant und Fichte die Sittlichkeit, bei Schelling die Kunst einnimmt, räumt er der Philosophie als der reinsten Form der Selbsterkenntnis des Geistes und des Freiheitsbewußtseins ein.

Als Träger der historischen Entwicklung werden die Kulturvölker genannt, und zwar soll jeder Volksgeist die Ausprägung einer bestimmten Stufe des Freiheitsbewußtseins sein. Im wesentlichen sind nach Hegel drei Hauptstufen zu unterscheiden. Der Orientale weiß nur, daß einer (der Despot) frei ist. Griechen und Römer wissen, daß einige frei sind. Die christlich-germanische Welt weiß, daß alle frei sind. „Erst die germanischen Nationen sind im Christentum zum Bewußtsein gekommen, daß der Mensch als Mensch

frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht; dies Bewußtsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Religion des Geistes aufgegangen; aber dieses Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere, lange Arbeit der Bildung erfordert."

Bestimmt wird der Gang der Geschichte in letzter Linie durch die göttliche I d e e. Unmittelbares Subjekt des historischen Handelns ist allerdings der Mensch, aber er ist selbst ein Werkzeug der Idee. Bewußt verfolgt er zwar nur eigene Interessen, unbewußt jedoch dient er damit allgemeineren Zwecken, und sein Einfluß ist um so größer, je mehr seine Interessen mit denen der Idee zusammentreffen: „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist." Es liegt, sagt Hegel ähnlich wie Kant, eine „List" der Idee darin, daß sie die Geschöpfe glauben läßt, sie arbeiteten für ihr eigenes Wohl, während sie tatsächlich dem allgemeinen Weltzweck dienen. Weil sich die Idee mit immanenter Notwendigkeit entfaltet, so wird dasselbe von dem Weltprozeß behauptet. Auch in der Geschichte folgt nach Hegel eine Entwicklungsstufe notwendig aus der anderen. Und da es sich um eine logische Notwendigkeit handelt, so ist der ganze Gang der Geschichte ein Ausdruck der V e r n u n f t: „Was wirklich ist, das ist vernünftig." Dieser Grundsatz wird indessen so interpretiert, daß er für ein irrationales Moment in den Tatsachen doch Raum läßt. Nicht alles Existierende, heißt es, ist wahrhaft wirklich, manches hat nur eine „faule Existenz". Und nicht alles, was vernünftig ist, ist dies schon an und für sich. Vieles ist es nur im Zusammenhang des Ganzen, in dem auch das Böse dem Guten dient.

4. Die Gedanken der großen spekulativen Systeme eines Kant, Fichte, Schelling und Hegel haben bis in die Gegenwart fortgewirkt. Ihrem Einfluß ist es vornehmlich zu danken, daß der Idealismus, sei es in theistischer, sei es in pantheistischer Gestalt, auch in der Geschichtsphilosophie

der folgenden Zeit eine angesehene Stellung behauptet und den Kampf mit dem vordringenden Naturalismus erfolgreich aufgenommen hat.

Auf dem Boden eines solchen Idealismus steht, von Schelling beeinflußt, W. Humboldt in seinem programmatischen Aufsatz „Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers" (Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus den Jahren 1820/21). „Die Weltgeschichte," sagt er dort, „ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich." Es gibt Fortschritte in der Geschichte, die sich aus den unmittelbar in ihr auftretenden Ursachen nicht restlos erklären lassen, sondern die Einwirkung einer höheren Ideenwelt voraussetzen. Ideen bestimmen die Richtung und sind auch die vornehmste Kraftquelle des historischen Handelns. Der Historiker muß daher mit ihnen rechnen. Er soll aber ihr Wesen und Wirken aus der Geschichte zu erschließen suchen und sie nicht von außen her an die Tatsachen herantragen, „ein Fehler, in welchen die sog. philosophische Geschichte leicht verfällt."

Auch L. v. Ranke betont in seinen historischen Werken neben der Bedeutung der führenden Persönlichkeiten den Einfluß der Ideen auf den Gang der Geschichte. In den Vorlesungen für König Max definiert er die leitenden Ideen als die „herrschenden Tendenzen in jedem Jahrhundert". Ob er den Ideen wie Humboldt einen übergeschöpflichen Ursprung zuerkennt, ist umstritten. Aber wenn auch manche Stellen nur eine psychologische Bedeutung der Idee anzunehmen und das Metaphysische auszuschließen scheinen, so darf doch „als feststehend erachtet werden, daß Ranke hinter den Erscheinungen des geschichtlichen Lebens etwas suchte, was mit der Philosophie und den von den verschiedensten Philosophen ausgesprochenen Anschauungen über geschichtliche Dinge in einer Art von Verwandtschaft steht".[1])

Philosophisch bedeutsamer sind die geistvollen Untersuchungen H. Lotzes (Mikrokosmos. Ideen zur Natur-

[1]) O. Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen und Aufgaben. II, S. 52.

geschichte und Geschichte der Menschheit, 1856/64, [5] 1896/1909). In dem Kapitel über die Faktoren der Geschichte nimmt Lotze entschieden Stellung gegen jene Form des Naturalismus, die das ganze Schicksal der Völker aus der umgebenden Natur erklären will, und gegen den Kollektivismus, der die Initiative der großen Persönlichkeit verkennt. Zurückhaltender ist er in der Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Er weist nur die Richtung, in der nach seiner Auffassung die Lösung des Problems zu suchen ist. Der Fortschrittsgedanke für sich allein, sagt er, befriedigt die Vernunft nicht. Es genügt nicht, daß die Geschichte stufenweise ein Kulturideal verwirklicht; es ist auch notwendig, daß die gesamte Menschheit zur Teilnahme an dem Endzustand berufen wird und nicht bloß die letzte Generation dieses Privileg genießt. Daß die Geschichte einen solchen Sinn hat, vermögen wir nicht mit Sicherheit zu erweisen. Aber das sittliche Gefühl und das Vertrauen auf die Vorsehung läßt uns den Glauben daran festhalten. „Die Ahnung, daß wir nicht verloren sein werden für die Zukunft, daß die, welche vor uns gewesen sind, zwar ausgeschieden sind aus dieser irdischen, aber nicht aus aller Wirklichkeit, und daß, in welcher geheimnisvollen Weise es auch sein mag, der Fortschritt der Geschichte doch auch für sie geschieht: dieser Glaube erst gestattet uns von einer Menschheit und von ihrer Geschichte so zu sprechen, wie wir es tun."

Eifrige Pflege findet die Geschichtsphilosophie in jenem Zweig der neukantischen Schule, der den Wertbegriff in den Mittelpunkt der Philosophie stellt. Besondere Verdienste haben die Vertreter dieser Richtung, wie später noch auszuführen sein wird, um die Geschichtslogik. Den Sinn der Geschichte finden sie vorgezeichnet in einer Welt ewiger Werte, die im Kulturprozeß zur Darstellung kommen soll. Zu nennen sind W. Windelband (Präludien, 1884, [4] 1911; Naturwissenschaft und Geschichte, 1894, [3] 1904; Geschichtsphilosophie, 1916), H. Rickert (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896/1902, [2] 1913; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899, [2] 1910; Geschichts-

philosophie in „Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts“ von Windelband, 1904, ² 1907), H. Münsterberg (Philosophie der Werte, 1908) und M. Mehlis (Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, 1915).

Neuerdings hat auch R. Eucken seine Welt- und Lebensanschauung durch die Skizze einer Geschichtsphilosophie (Philosophie der Geschichte. In „Kultur der Gegenwart“ I, 6, ² 1908) ergänzt. Nach seiner Auffassung steht der Mensch im Zusammenhang eines allumfassenden Geisteslebens göttlicher Art, das sich in der Geschichte auswirkt. Die geschöpfliche Persönlichkeit ist jedoch nicht ein bloßer Durchgangspunkt des kosmischen Prozesses, sondern ein relativ selbständiges Tätigkeitszentrum, durch dessen Mitwirkung die Entfaltung göttlichen Lebens an dieser Stelle bedingt ist. Der Rückhalt, den der Mensch am absoluten Geistesleben hat, verbürgt, daß sich in der Geschichte trotz aller menschlicher Schwachheit ein Reich der Vernunft durchsetzt und im Fluß der Zeit ein Ertrag von ewigem Wert errungen wird.

Von deutschen Autoren sei in diesem Zusammenhang noch Th. Lindner (Geschichtsphilosophie, 1901, ³ 1912) genannt. Seine von dem reichen Wissen des Historikers getragenen geschichtsphilosophischen Untersuchungen stehen dem Idealismus jedenfalls näher als dem Naturalismus.

5. In Frankreich hat Cousin (Cours de l'histoire de la philosophie moderne, 1841) dem deutschen Idealismus die Wege gebahnt. Er selbst steht, wenigstens lange Zeit, vornehmlich unter dem Einfluß Hegels. Seine Gedankenwelt gruppiert sich um die drei Grundideen des Unendlichen, des Endlichen und der Synthese beider. Die Geschichte ist ihm die stufenweise Entwicklung dieser Ideen. Das bedeutendste System auf der Grundlage des Kantischen Kritizismus verdankt die französische Philosophie Renouvier. Charakteristisch für die Geschichtsphilosophie (Introduction à la philosophie analytique de l'histoire, 1864, ² 1896; La philosophie analytique de l'histoire, 1896/97) dieses Denkers ist die Leugnung eines Fortschritts auf den höchsten Gebieten des Geisteslebens. Die Geschichte der Ideen erscheint ihm

als ein unaufhörlicher Kampf unvereinbarer Gegensätze. Solche Gegensätze sind in der Philosophie das Endliche und Unendliche, Notwendigkeit und Freiheit, Glauben und Wissen, in der Religion das Christentum und der Buddhismus. Reich an geschichtsphilosophischen Ideen sind auch die kulturhistorischen Werke Guizots (Histoire de la civilisation en Europe, 1828; Méditations sur la réligion chrétienne, 1865/68 u. a.). Sie betonen besonders den Kulturwert des Christentums.

Christlich-religiöse Gedanken im Verein mit Anregungen des deutschen Idealismus (Goethe, Kant, Fichte) bestimmen die Geschichtsauffassung des englischen Historikers und Sozialpolitikers Carlyle (Über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte, 1841, deutsch von J. Neuberg, ²1893; Sozialpolitische Schriften, deutsch von E. Pfannkuche und P. Hensel, 1895/99). Nach ihm ist die Geschichte wesentlich das Werk der hervorragenden Persönlichkeiten, die in ihr tätig sind. In diesen Großen aber wirkt Gott, der die ganze Entwicklung der Menschheit leitet und ihr einen wertvollen Ertrag verbürgt. Das Ziel der Geschichte ist die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Gestalt eines Reiches gottgeweihter Kulturarbeit. Die Aufwärtsbewegung verläuft so, daß auf jedes Zeitalter des Glaubens eine Periode des Unglaubens und dieser wieder das Zeitalter eines neuen, höheren und reineren Glaubens folgt. „Die geschilderten drei Epochen sind für Carlyle der Rhythmus des Geschichtsverlaufs. Indem sie sich immer wiederholen, vollzieht sich der Fortschritt in der Geschichte, die stete Annäherung an das Ideal menschlicher Gesellschaft, das, soweit es sich in der Gegenwart erkennen läßt, ein Reich der Arbeit unter der Regierung der Besten mit der Signatur der Gerechtigkeit ist.“[1])

## 6. Die Geschichtsphilosophie des modernen Naturalismus.

1. Die im neunzehnten Jahrhundert zur Herrschaft ge-

[1]) A. Ströle, Thomas Carlyle's Anschauung vom Fortschritt in der Geschichte. Gütersloh, 1909, S. 192.

langende naturwissenschaftliche Denkweise macht ihren Einfluß auch auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie geltend und führt hier zur Bekämpfung der Anschauungen des Idealismus.

Es erwächst aus ihr der Naturalismus. Er denkt den Menschen so abhängig von der Natur, daß dadurch die Selbständigkeit des Geistes aufgehoben oder doch aufs stärkste bedroht wird. Viele Vertreter dieser Weltanschauung gehen weiter und deuten auch das Geistesleben als solches naturalistisch. Sie sehen in ihm nur die vollkommenste Form des Naturgeschehens, So wird ihnen die historische Entwicklung der Menschheit ebenfalls zu einem Naturprozeß, der wie jeder andere unter der Herrschaft allgemein geltender Gesetze steht und kein Moment der Freiheit enthält. Weiterhin hat der Naturalismus die Ausschaltung des Vorsehungsgedankens zur Folge.

Mit dem Naturalismus verbindet sich gewöhnlich der Kollektivismus, der die Massenbewegungen für den entscheidenden Faktor in der Geschichte erklärt und der Persönlichkeit nur geringe Eigenbedeutung zuschreibt. Er schöpft seine Begründung vornehmlich aus der Soziologie, aber auch die naturwissenschaftliche Denkweise mit ihrem Bestreben, das ganze Weltgeschehen allgemeinen Gesetzen unterzuordnen, hat dazu beigetragen, das Individuum hinter der Gattung zurücktreten zu lassen.

2. Die naturalistisch-kollektivistische Richtung der Geschichtsphilosophie finden wir bereits deutlich ausgeprägt bei Condorcet. Bahn gebrochen hat ihr A. Comte (Cours de philosophie positive, Bd. IV, 1839).

Comtes Geschichtsauffassung ist wesentlich naturalistisch. Nicht als wenn sie in allem Geschehen ausschließlich den Einfluß der Natur betonte. Comte läßt neben dem „Milieu“ (der von Lamarck in der Zoologie gebrauchte Ausdruck wird von Comte in die Soziologie übernommen und bezeichnet bei ihm in der Regel die umgebende Natur) die menschliche Intelligenz als maßgebenden historischen Faktor bestehen. Aber er stellt das Geistesleben selbst in Parallele

zum Naturgeschehen. Daher ist er überzeugt, daß die historische Bewegung ebenso gesetzmäßig verläuft wie ein Naturprozeß. In der Entwicklung der Menschheit unterscheidet er im Anschluß an Turgot und St. Simon drei Stufen, deren jede sich durch eine besondere, alle Lebensgebiete beherrschende Denkart kennzeichnet. Die Entwicklungsstufen sind der Theologismus, der die Naturerscheinungen auf das Walten überweltlicher persönlicher Wesen zurückführt, der Metaphysizismus, der die Ursachen des Naturgeschehens in unpersönlichen Kräften sucht, und der Positivismus, der auf die Erforschung der letzten Ursachen verzichtet und sich darauf beschränkt, die Gesetze des Geschehens zu erforschen. Die Menschheit durchschreitet die drei Stufen jedoch nicht in demselben Zeitmaß, sondern die begabteren Völker bewegen sich schneller als die übrigen.

Im Sinne des Kollektivismus behauptet Comte, daß Massenbewegungen den Kern der Geschichte bilden. Die großen Männer werden nach ihm ebenfalls von der Masse getragen. Sie führen nur aus, was der Tendenz der Zeit entspricht.

In nahen Beziehungen zum Positivismus Comtes steht H. Taine (Philosophie de l'art, 1865; Histoire de la littérature anglaise, 1864; Les origines de la France contemporaine, 1876/93). Er sucht jedes historische Geschehen aus seinem „Milieu" zu erklären, ohne indessen wie extremere Positivisten (z. B. Bourdeaux, L'histoire et les historiens, 1888; A. Odin, Genèse des grands hommes, 1895), die Freiheit und Selbständigkeit der Persönlichkeit völlig zu verneinen. Unter Milieu versteht er nicht wie Comte die äußere Natur, sondern die kulturelle Umgebung. In dieser unterscheidet er drei Kreise: als weitesten die allgemeinen geistigen Anlagen (race), als engeren die speziellen Kulturelemente der Zeit (milieu im besonderen Sinne des Wortes), als engste die Durchbruchsstelle einer bestimmten Tendenz (moment). Am konsequentesten hat Taine dieses Schema in seiner „Philosophie der Kunst" durchgeführt, in seinen späteren Werken tritt es mehr zurück.

Unter dem Einfluß Comtes und dem Eindruck der stati-

stischen Untersuchungen Quetelets behauptet H. Th. Buckle (History of civilisation in England, 1857/61, deutsch von A. Ruge, ⁷1901) ebenfalls eine strenge Gesetzmäßigkeit des ganzen Verlaufs der Geschichte. Der Zusammenhang der historischen Ereignisse enthält nach ihm kein Moment des Zufalls. Unter gleichen Umständen erfolgt immer ein gleiches Ergebnis, so daß bei genauer Kenntnis aller gegebenen Bedingungen mit Sicherheit aus der Gegenwart die Zukunft erschlossen werden könnte. Die Geschichte ist das Produkt zweier Faktoren, „der Einwirkung äußerer Erscheinungen auf unseren Geist und der Einwirkung unseres Geistes auf die äußeren Erscheinungen". Anfangs überwiegt der Einfluß der Natur, mit dem Fortschritt der Kultur erringt der Geist die entscheidendere Bedeutung. „Daher ist im ganzen in Europa die Richtung der Weltgeschichte gewesen, die Natur dem Menschen, außer Europa, den Menschen der Natur unterzuordnen." Immer aber bleibt der Gang der Geschichte gesetzmäßig, weil der Geist ebensowenig frei ist wie die Natur.

3. Während Comte und Buckle, obwohl sie alles menschliche Tun gesetzmäßig bedingt glauben, doch immerhin einen Unterschied zwischen den Gesetzen des Naturgeschehens und des Geisteslebens anerkennen, leugnet der Naturalismus der Folgezeit vielfach völlig diesen Unterschied und identifiziert die psychologischen Gesetze mit den biologischen. Begünstigt wird diese Entwicklung durch den Darwinismus, dessen naturwissenschaftliche Erfolge dazu anregen, seine Prinzipien auch auf andere Gebiete des Lebens zu übertragen. In ähnlichem Sinne wirkt die organische Gesellschaftstheorie (biologische Soziologie), die sich auf dem Vergleich der menschlichen Gemeinschaft mit den natürlichen Organismen aufbaut. Spencer (Social Statics, 1851; System of Synthetic Philosophy VI, deutsch von B. Vetter, 1877) hat diesen Vergleich zuerst durchgeführt. Er geht hierbei so weit ins einzelne, daß er von sozialen Organen und Geweben, sozialem Ektoderm, Entoderm, Mesoderm usw. spricht. Der Unterschied zwischen sozialem und natürlichem Organismus tritt bei ihm vollständig zurück.

Denselben Standpunkt vertreten A. Espinas (Les Sociétés animales, 1877; Histoire des Doctrines économiques, 1891), E. de Roberty (Sociologie, 1881), R. Worms (Organisme et société, 1896; Philosophie des sciences sociales, 1903/07), Novicow (Conscience et volonté sociales, 1897), P. v. Lilienfeld (Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft, 1873/81). Mehr Berücksichtigung findet die Eigenart des menschlichen Gemeinschaftslebens bei A. Fouillée (La science sociale contemporaine, 1896, [6] 1910; Les éléments sociologiques de la morale, 1905), L. F. Ward (Dynamic Sociology 1894; Pure Sociology 1903, deutsch 1909) und F. H. Giddings (The Principles of Sociology, 1896). Dasselbe ist bei A. Schäffle (Bau und Leben des sozialen Körpers, 1875/78, [2] 1896; Abriß der Soziologie, 1906) der Fall. Er verfolgt die von Spencer angeregte Parallele zwar auch bis ins einzelne, betont aber zugleich, daß es sich um eine bloße Analogie handle und in der Menschheit die geistige Erkenntnis als ein neues Moment auftrete, für das es im organischen Leben kein Analogon gebe.

4. Der Einfluß des Naturalismus hat zur Folge, dass in der Neuzeit der Natur eine weitgehende historische Bedeutung beigemessen wird.

Es handelt sich zunächst um die äußere Natur. Auch der Idealismus anerkennt, daß der Mensch von ihr beeinflußt wird, aber er betont die Grenzen dieser Abhängigkeit. Herder charakterisiert das Verhältnis mit den Worten: „Das Klima zwingt nicht, sondern es neiget," und Hegel sagt: „Die Natur darf nicht zu hoch und nicht zu niedrig angeschlagen werden; der milde jonische Himmel hat sicherlich viel zur Anmut der homerischen Gedichte beigetragen, doch kann er allein keine Homere erzeugen; auch erzeugt er sie nicht immer; unter türkischer Botmäßigkeit erheben sich keine Sänger." Der Naturalismus Buckles und Spencers denkt den Zusammenhang viel inniger, doch läßt auch er noch Raum für eine Selbständigkeit des Geistes. Die extremsten Anschauungen finden sich bei Mougeolle (Les problèmes de l'histoire, 1886).

Eine andere Richtung der Geschichtsphilosophie erhebt

statt der äußeren die innere Natur, d. h. die körperliche Beschaffenheit des Menschen zum ausschlaggebenden historischen Faktor, indem sie aus ihr die Eigenart der Seele und des menschlichen Handelns erklärt. Besonderen Nachdruck legt sie dabei auf die Rassenmerkmale. Die Anregung dazu bot die Völkerkunde, die in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in enge Beziehungen zur Rassenkunde trat und sich bemühte, in jeder Rasse neben den physischen Merkmalen auch bestimmte seelische Eigenschaften und kulturelle Eigentümlichkeiten aufzuweisen.

In glänzender Darstellung und mit einer Fülle historischen Materials hat Gobineau (Essai sur l'inégalité des races humaines, 1853/55, deutsch von L. Schemann, 1898/1901) diese Rassentheorie geschichtsphilosophisch vertreten. Die seelische Veranlagung des Menschen ist nach ihm durch die Rassenzugehörigkeit bedingt. Jede Rasse hat ihre bestimmten seelischen Vorzüge und Schwächen. Diese bleiben konstant, solange die Rasse dieselbe ist, sie ändern sich, wenn die Rasse sich ändert, so daß man von der seelischen Veranlagung auf die Rasse und von dieser auf jene schließen kann. Die treibende Kraft der Geschichte ist daher die „Chemie" der Rassen: „Durch Blutmischungen entstehen, welken und vergehen Völker, Staaten und Kulturen." Näherhin unterscheidet Gobineau die weiße, gelbe und schwarze Rasse. Die weiße Rasse ist die höchststehende. Ihre fortdauernde Vermischung mit den anderen Rassen führt diesen neue Vorzüge zu, läßt sie selbst aber immer mehr entarten. Der volle Ausgleich der Blutarten wird den physischen und geistigen Tod der Menschheit zur Folge haben. Die höchsten Lebensäußerungen der Kultur leitet Gobineau nicht aus den Rasseneigentümlichkeiten ab, die christliche Religion hebt er ausdrücklich als übernatürliche Erscheinung aus diesem Zusammenhang heraus. Doch liegt eine Anwendung der Theorie auf das gesamte Geistesleben in der Konsequenz seines Gedankens. „Ahnungslos und widerwillig mag er den Triumph der naturalistischen Anschauungen durch seinen Essay befördert haben."[1])

[1]) L. Schemann, Gobineaus Rassenwerk. Stuttgart, 1910, S. 394.

Unter dem Einfluß des Materialismus sind auch diese letzten Konsequenzen aus der Rassentheorie gezogen worden. Zu ihnen bekennt sich u. a. E. Dühring (Sache, Leben und Feinde 1882; Judenfrage als Frage der Rassenschädlichkeit, 1881). „Wichtiger als alles andere," sagt er, „auch in den höchsten geistigen Angelegenheiten sind Rasse und Blut." Als Anthropologen vertreten denselben Standpunkt besonders V. de Lapouge (Les élections sociales, 1896; Race et milieu, 1909) und O. Ammon (Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen, ² 1896; Die natürliche Auslese beim Menschen, 1893). Stark betonen den Einfluß der Rasse auch A. Reibmayr (Inzucht und Vermischung beim Menschen, 1897; Die Entwicklungsgeschichte des Talents und Genies, München, 1908), H. Driesmans (Rasse und Milieu, 1902) und A. Woltmann (Politische Anthropologie, 1903).

Der bekannteste geschichtsphilosophische Vertreter der Rassentheorie in der Gegenwart ist H. St. Chamberlain (Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, 1898). Er leugnet zwar die Eigengesetzlichkeit des Geistes nicht ganz, glaubt aber, die Geschichte zeige doch deutlich, „wie Persönlichkeit und Rasse auf das engste zusammenhängen, wie die Art der Persönlichkeit durch die Art ihrer Rasse bestimmt wird und die Macht der Persönlichkeit an gewisse Bedingungen ihres Blutes geknüpft ist." Chamberlain hebt ähnlich wie Gobineau den Wert der Rassenreinheit hervor. Doch sind die ausgezeichneten Rassen nach ihm nicht etwas Ursprüngliches, sondern sie entstehen durch glückliche, zeitlich begrenzte und von strenger Inzucht gefolgte Blutmischung. Nur die regellose Blutmischung ist immer nachteilig. Ein Beispiel dafür ist die durch das Völkerchaos im römischen Reiche verschuldete Blutverschlechterung, die, wie Chamberlain im Anschluß an O. Seeck (Geschichte des Unterganges der antiken Welt, 1895 ff.) behauptet, den Untergang der antiken Welt herbeigeführt hat.

Genannt sei an dieser Stelle noch der Soziologe L. Gumplowicz (Der Rassenkampf, 1883; Grundriß der Soziologie, 1885). Die Geschichte des Menschen steht nach

ihm im Zeichen eines Rassenkampfes, der den Kampf ums Dasein in der Tierwelt fortsetzt. Eine Freiheit des Individuums gibt es nicht. Der einzelne wird widerstandslos getragen von den sozialen Strömungen, die Gesellschaft aber geht mit unfehlbarer Sicherheit ihren Weg, „weil sie nicht überlegt und wählt, sondern naturgesetzlich dem gewaltigen Zuge ihrer Interessen folgt."

5. Eine eigenartige Gestalt nimmt der Naturalismus in der durch Marx (Das Kommunistische Manifest, 1848; Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859; Elend der Philosophie, 1885; Das Kapital, 1867/94) begründeten Geschichtsphilosophie an. Man nennt sie die materialistische oder mit einem bezeichnenderen Ausdruck die ökonomische Geschichtsauffassung. Aus Hegels Schule stammend, sieht Marx in der Geschichte einen Prozeß von immanenter Notwendigkeit, nur läßt er die Entwicklung nicht wie Hegel von oben her durch die Dialektik der Idee, sondern von unten her durch die materielle Basis des Daseins bedingt sein. Der entscheidende Faktor sind nach ihm die wirtschaftlichen Verhältnisse, speziell die Produktionsweise der materiellen Güter. Das wirtschaftliche Interesse gibt den Antrieb zu allen historischen Bewegungen, und die ökonomische Struktur der Gesellschaft bestimmt die Richtung sowie den Inhalt des historischen Handelns, bis hinauf zur Idealkultur, die auch nur ein Spiegelbild der wirtschaftlichen Basis ist, auf der sie sich erhebt: „Die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produk-

tionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um."[1])

Der Mitbegründer der materialistischen Geschichtsauffassung ist F. Engels (Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 1878; Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1888; Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, 1889), der ihr allerdings später eine mildere Deutung gegeben hat. In einem Aufsatz des „Sozialistischen Akademiker" (1895) erklärt er, weder Marx noch er selbst habe je das ökonomische Moment für das allein ausschlaggebende gehalten: „Die ökonomische Frage ist die Basis. Aber die verschiedenen Momente des Überbaues, politische Form des Klassenkampfes und seine Resultate, Verfassungen, nach gewonnener Schlacht durch die siegende Klasse festgestellt, Rechtsformen und nun gar die Reflexe aller dieser wirklichen Kämpfe im Gehirn der Beteiligten, politische, philosophische, juristische Theorien, religiöse Anschauungen und deren Weiterentwicklung zu Dogmensystemen üben auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus und bestimmen in vielen Fällen vorwiegend deren Form." Bei den Anhängern der Sozialdemokratie hat die materialistische Geschichtsauffassung ein geradezu dogmatisches Ansehen gewonnen. Doch macht selbst K. Kautsky (Karl Marx' ökonomische Lehren, 1887; Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, 1906), das Haupt der „orthodoxen" Richtung, ähnliche Einschränkungen wie Engels. Noch deutlicher wird die allmähliche Verselbständigung der geistigen Kultur von F. Mehring (Die Lessing-Legende, 1893) und P. Weisengrün (Die Entwicklungsgesetze der Mensch-

[1]) K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Berlin, 1859, S. V.

heit, 1888) betont. Andere Sozialisten wie E. Bernstein (Die Voraussetzungen des Sozialismus, 1899; Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus, ⁴1904) und I. Stern (Der historische Materialismus, 1894) suchen selbst die letzte Wurzel der Ideen nicht mehr ausschließlich im Ökonomischen. Eine „in gewissen Grenzen anzuerkennende Richtigkeit der Marxschen Regel" (K. Lamprecht) vertreten auch nichtsozialistische Autoren, wie denn überhaupt der Einfluß des Wirtschaftslebens auf die Geschichte neuerdings mehr in den Vordergrund gestellt wird.

Die materialistische Geschichtsauffassung ist, vornehmlich unter dem Einfluß der Religionsphilosophie L. Feuerbachs, von vornherein auch auf das religiöse Gebiet angewendet worden. Im besonderen hat man sie zur Erklärung des Ursprungs der christlichen Religion herangezogen. Man versucht, das Christentum als eine soziale, aus proletarischen Instinkten entsprungene Bewegung zu verstehen. Die bekanntesten Vertreter dieser Theorie sind Kautsky (Ursprung des Christentums, 1908) und A. Kalthoff (Das Christusproblem, 1902; Entstehung des Christentums, 1903). Auch M. Maurenbrecher (Von Nazareth nach Golgatha, 1909; Von Jerusalem nach Rom, 1911) hat sich eine Zeitlang zu ihr bekannt.

Von Philosophen des Auslands seien als entschiedene Anhänger der materialistischen Geschichtsphilosophie A. Labriola (I problemi della filosofia della storia, 1887; Saggi intorno alla concezione materialistica della storia, 1896/97; Del materialismo storico, 1902) und P. Lafargue (Le matérialisme économique de Charles Marx, deutsch 1886) genannt. Der Richtung E. Bernsteins verwandt sind A. Loria (La teoria economica della constituzione politica, 1886, deutsch 1895) und E. Belfort-Bax (Essays in socialism, 1906). Den Zusammenhang zwischen Wirtschaftsleben und Philosophie behandelt in eingehenden Untersuchungen Eleutheropulos (Wirtschaft und Philosophie 1898/1901).

Die Form, die Marx der ökonomischen Geschichtsauffassung gegeben hat, ist nicht die einzige geblieben. Neben

ihr tritt eine größere Anzahl selbständiger Gestaltungsversuche auf. So stellt E. Durkheim (De la division du travail social, 1893, ²1911) die Arbeitsteilung als Grundlage jeden Kulturfortschritts und als Prinzip der ganzen historischen Bewegung hin. Nach dem Amerikaner Brookes Adams (The law of civilisation and decay, deutsch 1907) ist der Geldzufluß das treibende Agens der Geschichte, weil die Zivilisation auf der Konzentration der Güter beruht und diese durch das Geld bewirkt wird. Auf die Technik und zugleich auf die Familienform legen den Hauptnachdruck Le Play und sein Schüler I. B. M. Vignes (La science sociale d'après les principes de Le Play, 1897). Nach S. N. Potten (The theory of social forces, 1896) ist die Grundbedingung jedes Fortschritts der Kultur die äußere Sicherheit des Lebens und die dadurch ermöglichte Steigerung der Produktion.

6. Auf sozialpsychologischer Grundlage baut K. Lamprecht (Deutsche Geschichte, 1891 ff.; Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft, 1896; Die kulturhistorische Methode, 1900; Moderne Geschichtswissenschaft, 1905; Einführung in das historische Denken, 1913) seine Geschichtsphilosophie auf. Die Geschichte wird nach ihm in erster Linie durch Massenbewegungen bestimmt. Die großen Persönlichkeiten sind zwar nicht ohne selbständige Bedeutung, aber ihr Wirken hält sich immer im Rahmen ihrer Zeit. „Auch das Genie ist in das Kulturzeitalter eingeschlossen, und nur dann kommt es zur vollen Entfaltung, wenn es in der Entwicklungstendenz dieses Zeitalters wirkt.“[1]) Das Verhalten der Masse wird zum Teil durch die äußeren Umstände bestimmt. Unter diesen hat Lamprecht, besonders anfangs, den wirtschaftlichen Verhältnissen die größte Bedeutung beigemessen. Wichtiger aber sind nach ihm die inneren sozialpsychologischen Gesetze. Sie entscheiden im wesentlichen über die Entwicklungsrichtung, die durch die äußeren Bedingungen nur wenig modifiziert wird. „Die entwicklungsgeschichtlichen

[1]) Moderne Geschichtswissenschaft, S. 101.

Zeitalter folgen regelmäßig aufeinander, gleichgültig welcher Art die Reize waren, die sie auslösen, und allerhöchstens in ihrer leichten Färbung im Sinne dieser Reize könnten Spuren von Anpassung gefunden werden."[1]) Unter der Einwirkung jener Gesetze erhält die historische Entwicklung den Charakter einer regelmäßigen Stufenfolge von Kulturzeitaltern, deren jedes eine auf allen Lebensgebieten zum Ausdruck kommende sozialpsychologische Einheit ist. Es folgen einander die Zeitalter des Symbolismus, Typismus, Konventionalismus, Individualismus und Subjektivismus (mit den Unterabteilungen der Empfindsamkeit und der Reizsamkeit), in denen sich eine zunehmende Differenzierung und Intensität des Seelenlebens ausspricht. Bei der Aufstellung dieser Kulturzeitalter ist Lamprecht durch J. Burckhardt (Die Kultur der Renaissance in Italien, 1860, [11] 1913) beeinflußt, der in der Charakteristik des Unterschiedes zwischen Renaissance und Mittelalter zuerst eine eingehende sozialpsychologische Beschreibung historischer Zeitalter gegeben und dabei den Individualismus als Grundzug der neuen Zeit hingestellt hat. Das genauere Schema der Kulturzeitalter abstrahiert Lamprecht aus der deutschen Geschichte, er schreibt ihm jedoch Geltung für jedes Volk zu, weil es sich nach seiner Ansicht aus dem Wesen der sozialen Psyche ergibt: „Wie die individuale Seele ihre spezifische Entwicklung in Kindes-, Jünglings-, Mannes- und Greisenzeit durchläuft, so muß auch für die soziale Seele ein Entwicklungskanon vorhanden sein, der sich in der unverbrüchlichen Reihenfolge einer bestimmten Anzahl von Kulturzeitaltern auswirkt."[2]) „Die zunächst in der Entwicklung der deutschen Volksgemeinschaft entdeckten seelischen Entwicklungsstufen sind schlechthin allgemein gültig und finden sich in der Entwicklung aller Völker des Erdballs ohne Ausnahme wieder."[3])

Eine gesetzmäßige Folge von Kulturzeitaltern nehmen auch K. Breysig (Kulturgeschichte der Neuzeit, 1900 f.;

[1]) Einführung in das historische Denken. S. 151.
[2]) A. a. O. S. 98.
[3]) Deutsche Geschichte. I[1]. S. XI.

Geschichte der Menschheit I, 1907; Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte, 1905), F. Müller-Lyer (Die Entwicklungsstufen der Menschheit, 1908/10) und A. Wirth (Der Gang der Weltgeschichte, 1913) im Leben der Völker an. E. Rothacker (Über die Möglichkeit und den Ertrag einer genetischen Geschichtschreibung im Sinne Karl Lamprechts, 1912) sucht Lamprecht zu ergänzen, indem er die physiologischen Grundlagen der sozialpsychologischen Entwicklung aufdeckt.

7. Die naturwissenschaftliche Denkweise der neueren Zeit hat jedoch nicht nur eine stärkere Betonung, sondern auch ein eingehenderes Studium des historischen Einflusses der Natur zur Folge gehabt. Die Namen Herder, Buckle, Spencer sind in diesem Zusammenhang bereits genannt worden. Sorgfältigere Untersuchungen verdanken wir Vertretern der exakten Wissenschaften. Durch Herder angeregt, hat K. Ritter in seiner „Erdkunde" (1817 f.) die Beziehungen der Erdoberfläche zur Geschichte dargestellt. Aus der folgenden Zeit seien O. Peschel (Geschichte der Erdkunde, 1866; Neue Probleme der vergleichenden Erdkunde, 1870), F. Ratzel (Anthropogeographie 1882 f. 91, [3] 1909/12), K. Kretschmer (Historische Geographie von Mitteleuropa, 1904) und W. Hellpach (Die geopsychischen Erscheinungen, 1911) erwähnt.

8. In ähnlicher Weise hat der historische Kollektivismus die sozialpsychologischen Studien angeregt. Lazarus und Steinthal haben die Völkerpsychologie als eigene Wissenschaft begründet und ihr in der „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" (1860 ff., seit 1890 unter dem Namen „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde") ein Organ geschaffen. Sie umschreiben in einem einleitenden Aufsatz ihrer Zeitschrift die Aufgabe der neuen Disziplin mit den Worten: „Es gilt das Wesen des Volksgeistes und sein Tun psychologisch zu erkennen; die Gesetze zu entdecken, nach denen die innere geistige oder ideale Tätigeit eines Volkes in Leben, Kunst und Wissenschaft vor sich geht, sich ausbreitet und erweitert oder verengt, erhöht und vertieft oder verflacht, sich verschärft und

belebt oder ermattet und abstumpft; es gilt, die Gründe, Ursachen und Veranlassungen sowohl der Entstehung als der Entwicklung und letztlich des Untergangs der Eigentümlichkeiten eines Volkes zu enthüllen."[1]) W. Wundt (Völkerpsychologie, 1900 ff., bisher 8 Bde; Elemente der Völkerpsychologie, 1912) sieht die Aufgabe der Völkerpsychologie in der Untersuchung „derjenigen psychischen Vorgänge, die der allgemeinen Entwicklung menschlicher Gemeinschaften und der Entstehung gemeinsamer geistiger Erzeugnisse von allgemeingültigem Werte zu Grunde liegen." Als Gegenstand der Völkerpsychologie gelten Wundt insbesondere die Sprache, die Kunst, die Religion und die Gesellschaft. Neuerdings hat sich die Völkerpsychologie immer mehr zu einer umfassenden Sozialpsychologie erweitert. Aus der Literatur dieses Gebietes seien erwähnt A. Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker (1896), Le Bon, Psychologie des foules (1895, deutsch 1908), G. Tarde, Les lois de l'imitation (1890, [5] 1907), S. Sighele, La foule criminelle ([2] 1901), W. Hellpach, Die geistigen Epidemien (1907), O. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie ([2] 1904), A. Christensen, Politik und Massenmoral (1912).

### 7. Die moderne Geschichtslogik.

1. Von den Problemen der Geschichtslogik hat die Frage nach dem Objekt und Ziel des historischen Erkennens die ausgiebigste und lebhafteste Erörterung gefunden.

2. Der moderne Naturalismus weist der Geschichte im wesentlichen dasselbe Ziel wie der Naturwissenschaft. Er fordert, daß sie die allgemeinen Gesetze des Geschehens aufdecke. Diese Zielbestimmung ergibt sich für ihn aus der Überzeugung, daß die Naturwissenschaft das Ideal der Wissenschaft überhaupt sei und das historische Geschehen sich ebenso wie ein Naturprozeß als Auswirkung allgemeiner Gesetze verstehen lasse. In diesem Sinne ist die Aufgabe der

[1]) Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 1860, S. 7.

Geschichte bereits von Comte und Buckle deutlich umschrieben worden. Erfolgreicher ist das Auftreten K. Lamprechts gewesen, das die Diskussion des Problems erst recht in Fluß gebracht hat.

3. Von anderer Seite wird diese Auffassung entschieden bekämpft und ein wesentlicher methodischer Unterschied zwischen Geschichte und Naturwissenschaft festgehalten.

In diesem Sinne sind die Untersuchungen zur Erkenntnistheorie der Geschichte von W. Dilthey (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883; Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1910) gehalten. Einen grundsätzlichen Unterschied zwischen naturwissenschaftlichem und geisteswissenschaftlichem Erkennen sieht Dilthey darin, daß jenes ein äußeres Begreifen, dieses aber ein inneres Verstehen und Nacherleben ist. Aufgabe der Geschichte ist ihm nicht die Erforschung von Gesetzen, sondern die Darstellung eines einmaligen Geschehens in seinen Zusammenhängen. Die Elemente der geschichtlichen Welt sind die Individuen. Die Grundlage der historischen Interpretation ist daher die Individualpsychologie. Da aber das Seelenleben der Individuen neben mannigfachen Verschiedenheiten auch eine weitgehende Übereinstimmung zeigt und infolgedessen in der Geschichte gewisse Typen von Menschen und Zeitaltern (Renaissance, Romantik, Aufklärung usw.) wiederkehren, so soll der Historiker diese Typen, die ein wichtiges Hilfsmittel zum Verständnis der Geschichte sind, ebenfalls herausarbeiten. Manche der Ideen Dilthevs, insbesondere seine Typenlehre, sind von F. Spranger (Die Grundlagen der Geisteswissenschaften, 1905) weiter ausgebaut worden.

Gegen die Behauptung, die Gesetzeswissenschaft sei schlechthin das Ideal der Wissenschaft, wendet sich besonders W. Windelband (Werke s. o.). Er unterscheidet nomothetische oder Gesetzeswissenschaften und idiographische oder Ereigniswissenschaften. Die Naturwissenschaft gehöre zu jenen, die Geschichte zu diesen. Ein zweiter Unterschied zwischen naturwissenschaftlichem und

historischem Erkennen besteht nach Windelband darin, daß jenes ein wertfreies Erkennen ist, dieses dagegen eine Wertbeziehung einschließt, da nur Vorgängen von bestimmter Bedeutung historischer Charakter zugeschrieben wird. Windelbands Ideen hat H. Rickert (Werke s. o.) weiter ausgebaut. Naturwissenschaft und Geschichte sind nach ihm zwei wesentlich verschiedene Typen des wissenschaftlichen Erkennens. Die Naturwissenschaft als solche suche im Besonderen das Allgemeine, ihr Ziel seien Allgemeinbegriffe und allgemeine Gesetze, die Geschichte dagegen erforsche das Individuelle, Einmalige, Einzigartige. In der Praxis lasse sich allerdings eine solche Scheidung nicht reinlich durchführen. Die Naturwissenschaft enthalte auch historische, die Geschichte auch naturwissenschaftliche Bestandteile. Eine vollständige Geschichtslogik im Anschluß an Rickert gibt G. Mehlis in seinem „Lehrbuch der Geschichtsphilosophie" (1915). Die von Windelband betonte Wertbeziehung des historischen Erkennens behandelt in zwei Monographien A. Grotenfeld (Die Wertschätzung in der Geschichte, 1903; Geschichtliche Wertmaßstäbe in der Geschichtsphilosophie, bei Historikern und im Volksbewußtsein, 1905).

In den Lehrbüchern der Logik von Sigwart (Logik II. 1878, [4] 1911) und Wundt (Logik III. 1885, [3] 1908) wird die Forderung, die Geschichte müsse Gesetzeswissenschaft werden, ebenfalls entschieden abgelehnt. Dasselbe geschieht in dem „Lehrbuch der historischen Methode" (1889, [6] 1908) von E. Bernheim.

4. Unter einem neuen Gesichtspunkt behandelt G. Simmel (Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892, [3] 1907) das Problem des historischen Erkennens. Er sucht zu zeigen, daß das Geschichtsbild keine einfache Wiedergabe der Wirklichkeit, sondern eine Schöpfung des menschlichen Geistes mit subjektivem Einschlag sei. Der Geist gestalte es aus dem gegebenen Tatsachenmaterial vermittelst apriorischer Formen, ähnlich wie er nach Kant aus dem gestaltlosen Empfindungsmaterial ein geordnetes Weltbild schaffe.

## 8. Die Lage der Gegenwart.

1. Die sorgfältigen Untersuchungen und die lebhafte Diskussion der letzten Jahrzehnte haben zum wenigsten den erfreulichen Erfolg gehabt, daß eine Reihe geschichtsphilosophischer Einzelfragen geklärt und unter Zurückdrängung unhaltbarer Extreme ein Ausgleich auf der mittleren Linie angebahnt worden ist. Das gilt z. B. von der Frage des Verhältnisses der Geschichte zur Natur. So sehr die Naturbedingtheit des menschlichen Seelenlebens betont wird, so wird anderseits doch im allgemeinen anerkannt, daß der menschliche Geist ein der Natur innerlich überlegenes Prinzip und das menschliche Handeln daher von allem Naturgeschehen wesentlich verschieden ist. Ebenso mehren sich die Anzeichen eines Ausgleichs zwischen der individualistischen und kollektivistischen Geschichtsauffassung.

2. In dem Urteil über den tieferen Sinn und den letzten Zweck der Geschichte ist allerdings eine Einigung nicht erzielt worden. Hier spricht eben die ganze Weltanschauung mit, in der die uralten Gegensätze immer noch fortleben. Bemerkenswert aber ist, daß die Gegenwart, wie sie die Metaphysik zu neuem Leben erweckt, so auch in der Geschichtsphilosophie wieder den Mut gewonnen hat, über die bloßen Tatsachen hinauszugehen, die Geschichte von höheren Gesichtspunkten aus zu betrachten und nach einem letzten Sinn alles Geschehens zu fragen. Die Herrschaft des Positivismus und Naturalismus ist zurückgegangen, der Idealismus ist wieder eine Macht geworden.

### Literatur.

E. Barsegjan, Fichtes Geschichtsphilosophie. Leipzig 1911.
P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Leipzig 1897, [2] 1915.
Ders., Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer. Leipzig 1890.
E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode. [5 u. 6] Leipzig 1908. [7] Unveränderter Neudruck 1914.
Ders., Mittelalterliche Zeitanschauungen. Tübingen 1918.

O. Braun, Geschichtsphilosophie. In „Grundriß der Geschichtswissenschaft", herausgegegeben von A. Meister. I, [6] Leipzig 1913.
St. Brzozowski, Ideen. Einführung in die Philosophie der Geschichte (Polnisch). Lemberg 1910.
K. Busse, Herbert Spencers Philosophie der Geschichte. Burg 1895.
W. Coßmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten. Gießen 1915.
B. Croce, La filosofia di G. B. Vico. Bari 1911.
M. Defourny, La sociologie positiviste. Paris 1902.
W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. I. Leipzig 1883.
H. Eibl, Metaphysik und Geschichte. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Geschichtsphilosophie. I. Leipzig 1913.
W. Elert, Prolegomena der Geschichtsphilosophie. Leipzig 1911.
Ders., Rocholls Philosophie der Geschichte. Leipzig 1910.
R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890.
R. Flint, History of the philosophy of history, Edinburgh 1874. Zweite Auflage unter dem Titel Historical philosophy in France, French Belgium and Switzerland, 1893.
F. Friedrich, Studien über Gobineau, Leipzig 1906.
J. Goldfriedrich, Die historische Ideenlehre in Deutschland. Berlin 1902.
J. Hashagen, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker. Leipzig 1900.
M. d'Herbigny, Vladimir Soloviev. Paris 1911.
W. Herbst, Fichtes Geschichtsphilosophie. Erlangen 1913.
F. Hipler, Die christliche Geschichtsauffassung. Köln 1884.
M. Jansen, Die Geschichtsauffassung im Wandel der Zeit. Historisches Jahrbuch 1906.
O. Kaulfuß, Die Grundprobleme der Geschichtsphilosophie. Bromberg 1907.
O. Kittel, Humboldts geschichtliche Weltanschauung. Leipzig 1901.
O. Klemm, Vico als Geschichtsphilosoph. Leipzig 1906.
E. Kretzer, Graf von Gobineau. Leipzig 1902.
E. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. [2] Tübingen 1914.
F. Lederbogen, F. Schlegels Geschichtsphilosophie. Leipzig 1908.
Th. Lindner, Geschichtsphilosophie. [3] Stuttgart 1912.
O. Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen und Aufgaben. Berlin 1886/91.
Th. G. Masaryk, Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Jena 1913.
F. Medicus, Kants Philosophie der Geschichte. Berlin 1902.
G. Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Berlin 1915.
Ders., Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804. Heidelberg 1907.
Ders., Die Geschichtsphilosophie August Comtes. Leipzig 1909.

E. W. Meyer, Studien zur Geschichtsauffassung Machiavellis. München 1912.
E. Münch, Das Problem der Geschichtsphilosophie. Kantstudien, 1912.
F. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Münster 1915.
Chr. Rappaport, Zur Charakteristik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte. Bern 1896.
L. Riß, Historik. I. Berlin 1912.
M. Ritter, Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft. München und Berlin 1919.
R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte. Bd. I. Darstellung und Kritik der Versuche zu einem Aufbau derselben. Göttingen 1878.
Ruville, Der Goldgrund der Weltgeschichte. Freiburg 1912.
P. Sakmann, Die Probleme der historischen Methodik und der Geschichtsphilosophie bei Voltaire. Historische Zeitschrift 1916, Bd. 97.
L. Schemann, Gobineaus Rassenwerk. Stuttgart 1910/16.
J. Schmidlin, Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising. Freiburg 1906.
R. Schneppe, Görres' Geschichtsphilosophie. Berlin 1913.
H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei. Leipzig 1911.
J. F. Schwarz, Lotzes Geschichtsphilosophie. Gießen 1901.
L. Schweiger, Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie und Soziologie in ihren gegenseitigen Beziehungen. Bern 1899.
E. Seillière, Le Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique. Paris 1903.
L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte.[2] Stuttgart 1903.
A. Stroele, Thomas Carlyles Anschauung vom Fortschritt in der Geschichte. Gütersloh 1909.
W. Sulzbach, Die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung. Karlsruhe 1911.
E. v. Sydow, Der Gedanke des Idealreiches in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel. Leipzig 1914.
E. Troeltsch, Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter. München—Berlin 1915.
J. Uhlmann, J. Goerres und die deutschen Einheits- und Verfassungsfragen bis zum Jahre 1824. Dargestellt auf Grund seiner geschichtsphilosophischen und seiner staatstheoretischen Anschauungen. Leipzig 1913.
W. Wundt, Logik III.[3] Stuttgart 1908.
A. Wünsche, Die geschichtliche Bewegung und ihre geographische Bedingtheit bei C. Ritter. Leipzig 1900.

# VOM HISTORISCHEN GESCHEHEN.

(Metaphysik der Geschichte.)

## ERSTER ABSCHNITT.

## Die Faktoren der Geschichte.

### I. Der Mensch.

### § 4. Das Individuum.

1. Die unmittelbare Ursache und der eigentliche Träger alles historischen Geschehens ist der Mensch. Es gibt zahlreiche andere Faktoren, die ebenfalls auf den Gang der Geschichte einwirken, aber sie gewinnen nur dadurch Einfluß, daß sie den Menschen zum Handeln bestimmen.

2. Handelndes Subjekt ist in letzter Linie immer der individuelle Mensch. Auch in sozialen Gemeinschaften geht alle Tätigkeit von den Individuen aus, denn das kollektive Ganze ist kein höheres einheitliches Ich. „Es ist eine leere Hypostasierung eines allgemeinen oder kollektiven Begriffs, wenn man von Gesamtwillen oder Gesamtbewußtsein redet, als ob eine allgemeine geistige Substanz bezeichnet werden könnte, deren Modi oder Teile nur die einzelnen Seelen wären.“[1]) Daß die sozialen Gruppen nicht substantielle Einheiten sind, beweist das Verhalten ihrer Glieder. Jedes fühlt sich nicht nur als selbständiges Ich mit eigenem Willen, sondern betätigt sich auch als solches. Daher begegnen wir so oft in derselben Kommunität mannigfach sich kreuzenden Bestrebungen, inneren Gegensätzen und Kämpfen.

3. Im Individuum ist es die Seele, von der die Entschließungen ausgehen. Alle Antriebe müssen durch die Seele hindurchgehen, sie müssen ins Seelische übersetzt werden, um Motive menschlichen Handelns zu werden. Die

[1]) Sigwart, Logik. II³. S. 627.

eigentliche Interpretin der Geschichte ist deshalb die Psychologie.

4. Die seelischen Grundkräfte sind bei allen Menschen die gleichen, ihre Ausgestaltung aber zeigt im einzelnen weitgehende Unterschiede. Jeder Mensch hat seine besondere seelische Individualität.

Verschieden ist zunächst die Größe und Regsamkeit der Geisteskraft. Dabei verteilen sich die Vorzüge und Schwächen nicht gleichmäßig auf das ganze Seelenleben. Hier ist vornehmlich das Erkennen, dort das Gefühl und bei einem dritten der Wille entwickelt. Jede Seelenkraft hat dann wieder ihre besondere Einseitigkeit, sie betätigt sich nicht in jeder Richtung mit demselben Erfolg. Am deutlichsten ist diese Grenze bei der Erkenntnis, sie haftet aber auch dem Fühlen und Wollen an und führt hier nicht selten zu einem auffallenden Gegensatz im Verhalten des Menschen. Es kann jemand z. B. in seinem Berufsleben pflichtbewußt und energisch sein, während sein Wille im Kampf mit einer sinnlichen Leidenschaft vollständig versagt. Und im Gefühlsleben kann sich zarte Sorge um nahestehende Personen mit großer Härte gegenüber fremder Not verbinden.

Eine hervorragende geistige Veranlagung nennen wir Talent, ihren höchsten Grad bezeichnen wir als Genie. Die Grenze zwischen diesem und jenem hat etwas Fließendes, doch sieht man das auszeichnende Merkmal des Genies darin, daß es Mustergültiges, Unnachahmliches schafft und dem Geistesleben neue Bahnen erschließt. Die Genialität liegt vornehmlich in der Erkenntniskraft, sie ist aber in der Regel auch durch eine besondere Energie des Willens und Gefühls ausgezeichnet, wenigstens in den Dingen, die das Genie als seine Lebensaufgabe erfaßt. „Jedem Genie wird seine Arbeit eine Herzenssache und eine Lebensaufgabe. Es lebt seine Werke, indem es sie schafft, und legt ein Stück seiner Persönlichkeit und seines Lebens in sie hinein.“[1])

Außer der Leistungsfähigkeit ist auch die ganze Art des Seelenlebens je nach der Individualität verschieden.

[1]) E. Meumann, Intelligenz und Wille. 2 Leipzig, 1913, S. 200.

Jeder Mensch hat in dieser Beziehung seine Besonderheit, doch lassen sich unschwer gewisse Typen erkennen. In der Art des Denkens erscheint am bedeutsamsten der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Geistern. Jene erweisen sich vornehmlich befähigt zur scharfsinnigen Zergliederung von Gedankenmassen, diese zum Aufbau eines Gedankensystems. Zu jenen zählen Kritiker und Skeptiker wie die Sophisten, Duns Scotus, Occam, Hume, Voltaire, zu diesen Systematiker wie Scotus Eriugena, Spinoza, Fichte, Schelling und Hegel. Andere Denker wie Aristoteles, Thomas von Aquin und Kant vereinen in sich ein Höchstmaß beider Vorzüge. Nach der Eigenart des Willens unterscheidet man die verschiedenen Charaktertypen, wie den sittlichen und unsittlichen, den starken und schwachen, den konsequenten und inkonsequenten, den zaudernden und schnell entschlossenen Charakter usw. Bei der Erregbarkeit des Gemüts fallen besonders die Unterschiede des Temperaments ins Gewicht.

5. Die Individualität ist zum Teil angeboren, zum Teil das Produkt der Erziehung und selbständigen Fortbildung. Sie ist also keine unveränderliche Größe. Der Mensch kann seine Seele zwar nicht in dem Maße umgestalten, daß er Wesenskräfte neu schafft oder vernichtet, wohl aber vermag er die angeborenen Fähigkeiten durch Übung zu vervollkommnen, durch Nichtbetätigung zu schwächen und zurückzudrängen. Ebenso bestimmt er den Inhalt seines Tuns und damit die Richtung, in der seine Anlagen und Neigungen sich entwickeln. Noch auf der Höhe des Lebens ist in dieser Hinsicht ein bedeutsamer Wechsel und selbst ein radikaler Umschwung möglich. Die Bekehrungen eines Buddha, eines Paulus, eines Augustinus, eines Franz von Assisi sind klassische Beweise dafür.

6. Die Individualität des Menschen hat einen weitreichenden Einfluß auf sein historisches Handeln. Sie setzt nicht nur seiner Leistungsfähigkeit Grenzen, sondern wirkt auch auf seine Entschließungen ein. Der mensch-

liche Wille ist zwar frei, aber die Eigenart der Seele kommt in ihm doch zur Geltung, und wenn sich einmal ein scharf ausgeprägter Charakter gebildet hat, so entsprechen ihm die Entscheidungen des Willens mit solcher Regelmäßigkeit, daß sie sich im einzelnen Falle mit großer Wahrscheinlichkeit und selbst mit moralischer Gewißheit voraussehen lassen.

7. Weil die Individualität einen so wichtigen Faktor der Geschichte bildet, ist es für den Historiker naturgemäß von großem Interesse, tiefer in ihr Wesen einzudringen. In jüngster Zeit hat eine eigene Wissenschaft, die Individualpsychologie (Differentielle Psychologie, Charakterologie) dieses Studium in Angriff genommen. Sie will die Individualitäten klassifizieren und die innere Struktur ihrer Grundtypen aufdecken.[1]) Einigen ihrer Vertreter schwebt als letztes Endziel eine „Mechanik des Geistes“[2]) vor, die das menschliche Handeln restlos aus jener Struktur der Seele herleitet und es auf diese Weise vollkommen durchsichtig macht.

Ein Fortschritt der Erkenntnis wird durch die angestellten minutiösen Untersuchungen gewiß erreicht werden. Man darf indessen die Erwartung nicht zu hoch spannen. Da jede Individualität eine Welt für sich ist, so wird selbst die sorgfältigste Klassifikation immer auf eine Schematisierung hinauslaufen, die dem Reichtum des Lebens nicht gerecht wird. Auf noch größere Schwierigkeiten muß die „Mechanik des Geistes“ stoßen. Selbst wenn jedes Tun gesetzmäßig aus der Eigenart der Seele folgte, könnten wir es nie mit Sicherheit aus dieser ableiten, da die Struktur der Persönlichkeit viel zu kompliziert ist, um vollkommen erkannt zu werden. Nun müssen wir aber tatsächlich doch mit der Freiheit des Willens rechnen. Es wird daher für uns immer etwas Geheimnisvolles, ein dunkler Rest im Wesen und Leben der Persönlichkeit bleiben, so daß wir ihr Tun wohl mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit vorausberechnen, aber nie als absolut sicher vorhersagen, daß wir es wohl psychologisch verstehen, aber nicht als notwendig erweisen können.

[1]) Vgl. W. Stern, Die differentielle Psychologie, Leipzig 1911, S. 27.
[2]) Vgl. A. Lasurski, Über das Studium der Individualität, Leipzig 1912, S. 48.

## § 5. Die Masse. Der Volksgeist.

1. Wie uns der Mensch in der Geschichte entgegentritt, steht er nicht als Individuum für sich allein, sondern ist mit anderen seinesgleichen zu kleineren und größeren Verbänden zusammengeschlossen. Daraus ergibt sich eine gewisse Gemeinschaft des Denkens und Handelns und die Erscheinung einheitlicher Massenbewegungen.

Es ist schon gesagt worden, daß auch im sozialen Leben das Individuum das handelnde Subjekt bleibt und nicht an eine höhere, das Ganze umspannende Einheit als Tätigkeitsprinzip gedacht werden darf. Die Masse ist nichts anderes als eine Gesamtheit sozial verbundener Individuen und der Massengeist nichts anderes als die Summe der ihnen gemeinsamen Anschauungen und Neigungen. Trotzdem muß die Masse neben dem Individuum als besonderer historischer Faktor gewertet werden, weil ihr Wirken sich keineswegs durch eine einfache Addition dessen ergibt, was jeder einzelne für sich allein tun würde. Es liegen in ihrem Verhalten neue und eigenartige Momente. Deshalb gibt es neben der Individualpsychologie eine Sozialpsychologie.

2. Das Neue entsteht einerseits aus der Wechselwirkung zwischen den einzelnen Teilen der Masse. Jede Gesinnungs- und Handlungsweise hat die Tendenz, anregend auf den Nebenmenschen zu wirken. Tritt sie an einem Punkte in genügender Stärke auf, so zieht sie bald größere Kreise, und je weiter sie sich ausbreitet, um so mehr gewinnt sie an suggestiver Kraft. Sie pflanzt sich wie durch Ansteckung fort, und es wird dem einzelnen schwer, sich ihrem Einfluß zu entziehen. Mit dieser Ausbreitung verbindet sich gern eine stufenweise Steigerung der seelischen Erregung, denn wer sie weiter gibt, wird seinerseits wieder durch das Echo, das sein Verhalten weckt, durch die Zustimmung und Nachfolge, die es findet, in seinem Seelenzustand bestärkt. So können psychische Strömungen in der Masse zu einer elementaren Wucht heranwachsen, die sie in dem allein stehenden Individuum nie

erlangt hätten. Da die vernünftige Überlegung dabei zurückgedrängt wird, so hat man den Massengeist schlechthin als Ausdruck der Unvernunft bezeichnet (Le Bon). Der Charakter einer Bewegung hängt jedoch von den führenden Geistern ab, er kann ebenso gut vernünftig und erhaben wie töricht und gemein sein.

Der zweite Umstand, der das Verhalten des Menschen ändert, sobald er in den Zusammenhang einer Masse tritt, ist das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einem größeren Ganzen. Der einzelne gewinnt ein erhöhtes Kraftgefühl, wenn er an dem Ganzen einen festen Rückhalt hat, und eine erhöhte Begeisterung, wenn er sich als Träger einer großen Sache fühlt. Ebenso leicht steigert sich aber auch das Gefühl der Ohnmacht zur Verzweiflung und der Schrecken zur Panik, wenn ein Unglück über die Gesamtheit hereinbricht und die Aussicht auf Rettung gering ist. In manchen Fällen, wenn der einzelne als Mitglied einer Körperschaft an wichtigen Beschlüssen teilnimmt, hebt sich das Gefühl der Verantwortlichkeit; häufiger aber wird es geschwächt, da das Individuum sich durch das Ganze, in dem es nur ein namenloses Glied ist, gedeckt weiß.

Aus solchen Gründen können in einer Masse Ideen Verbreitung finden, deren sich der kritische Sinn ohne diese Einwirkung der Suggestion wohl erwehrt hätte. Auffallende Beweise dafür sind der Hexenwahn beim Ausgang des Mittelalters und Beginn der Neuzeit, die Schwärmerei für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der großen französischen Revolution, das ungerechte Urteil über den Gegner im Kampf der Parteien, Staaten und Religionen. Unter dem Einfluß der Masse kann der Mensch auch zu Entschließungen kommen, die ihm sonst fremd geblieben wären, er kann zu heroischen, noch leichter aber zu leidenschaftlichen und unsittlichen Handlungen fortgerissen werden, zu denen er aus sich allein nicht die Kraft oder den Mut gefunden hätte. Beispiele sind die Erscheinungen der Lynchjustiz, das Aufflammen revolutionärer Bewegungen wie des Bolschewismus in der Gegenwart, die Kreuzzugsbegeisterung, die Geißlerfahrten des Mittelalters, der Enthusiasmus und die

Einmütigkeit der Nationen beim Ausbruch populärer Kriege, der Todesmut der Kämpfer in der Schlacht.[1])

3. Von den sozialen Gemeinschaften, die als relativ geschlossene Einheit handelnd auftreten, ist die des Volkes die historisch bedeutsamste.

Der Begriff „Volk" wird in einem zweifachen Sinne gebraucht. Man geht entweder von politischen Gesichtspunkten aus und versteht dann unter einem Volk die in demselben Staatsverband zusammengeschlossenen Bewohner eines Landes, oder man denkt an innere Zusammenhänge und bezeichnet als Volk eine größere Gesamtheit, die durch gemeinsame Wesens- und Kultureigentümlichkeiten verbunden ist, gleichviel, ob sie politisch geeint ist oder nicht. Derselbe Doppelsinn haftet dem Begriff „Nation" an. F. Meinecke unterscheidet deshalb nach dem Vorgang von F. J. Neumann (Volk und Nation, 1888) „Staatsnationen" und „Kulturnationen". Es überwiegt hier jedoch entschieden die zweite Bedeutung: „Unter Nation verstehen wir eine aus mehr oder weniger gleichartigen, zum mindesten aber assimilationsfähigen Elementen vom Schicksal bis zur Kultur- und Spracheinheit zusammengeschweißte Menschenmasse."[2]) Im modernen Nationalismus tritt zwar stark das politische Moment hervor, insofern für jede Nation die staatliche Selbständigkeit angestrebt wird, aber die Nation selbst ist auch hier im wesentlichen ein Kulturbegriff. Die Nation wird nach dieser Anschauung nicht erst durch die politische Einheit begründet, sie sucht nur nach ihr und hat ein Anrecht auf sie.

Nehmen wir das Wort „Volk" in seiner ersten Bedeutung, so sind die politischen Grenzen ein bequemer Maßstab für die Unterscheidung der einzelnen Völker. Legen wir die zweite Bedeutung zu Grunde, so erhebt sich die

[1]) O. Stoll (Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie, 2 Leipzig 1904, S. 587 ff.) hat den Versuch gemacht, die suggestiven Erscheinungen der grossen französischen Revolution genauer zu analysieren. Er unterscheidet in ihr fünf Gruppen suggestiver Wirkungen: konträr-suggestive Erscheinungen als Reaktion gegen bestehende Zustände, Schrecksuggestionen, Enthusiasmus und Heroismus, Fanatismus, akute und chronische Mordekstase.

[2]) J. Seipel, Nation und Staat. Wien 1916, S. 6.

Frage: In welchen Punkten muß eine Übereinstimmung gegeben sein, und wie weit muß sie reichen, wenn eine Vielheit zu einem Volk werden soll?

Es kommt zunächst eine Reihe objektiver Merkmale in Betracht, von denen jedoch keines für sich allein ausschlaggebend ist. So fällt die gemeinsame Abstammung stark ins Gewicht. Doch können auch heterogene Elemente zu einem Volke verschmelzen, indem Eroberer oder Einwanderer sich mit der eingeborenen Bevölkerung eines Landes vermischen (Engländer, Franzosen, Italiener, Spanier); anderseits hindert die nahe Stammesverwandtschaft keineswegs die Scheidung in verschiedene Völker (Deutsche und Niederländer). Mit noch größerem Recht betont man als bindendes Glied die gemeinsame Sprache. Wie indessen die Verschiedenheit der Sprache nicht immer die Einheit des Volkes sprengt (Schweizer), so vermag die Übereinstimmung in diesem Punkte die Bildung selbständiger Völker nicht immer zu hindern (Assyrer und Babylonier; Meder und Perser; Dänen, Schweden, Norweger). Ähnliches ist von den Lebensanschauungen, Sitten und Gebräuchen zu sagen.

Da sich aus den objektiven Merkmalen ein sicheres Kriterium zur Unterscheidung der Völker nicht herleiten läßt, so wird man denen recht geben müssen, die behaupten, daß ein subjektives Moment als entscheidend mit in Rechnung zu setzen sei. Eine Vielheit wird dadurch zu einem Volke, daß sie sich auf Grund verwandtschaftlicher Verhältnisse als ein Volk fühlt.[1]) Dieses Gefühl ist das Ergebnis mannigfacher und im einzelnen Falle verschiedener Ursachen. Bedeutsam ist dabei außer den schon genannten objektiven Faktoren die Gemeinsamkeit der Entwicklung und des Schicksals, das lange Zusammenarbeiten und die Teilnahme an denselben freudigen und traurigen Ereignissen.

4. Indem man das Volk als eine psychische Einheit auffaßt, spricht man von einer „Volksseele". Es ist dar-

[1]) Vgl. Lazarus und Steinthal, Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, Zeitschrift für Völkerpsychologie I. S. 32 ff.

unter jedoch, wie schon gesagt, nicht ein einheitliches überindividuelles Subjekt zu verstehen. Die Volksseele ist nichts anderes als die Gesamtheit der Angehörigen eines Volkes, insofern sie eine gemeiname Art des Denkens, Fühlens und Wollens haben.

Wie die Seele des einzelnen Menschen, so hat auch die des Volkes ihre Individualität. Man hat versucht, diese Eigenart zu erfassen und den Typus der verschiedenen Völker zu charakterisieren. Man zeichnet das Bild der deutschen Treue, Innerlichkeit und Gründlichkeit, das Bild des geistvollen, aber leichtfertigen und unbeständigen Franzosen, des kühl berechnenden Engländers, des heißblütigen Italieners, des stolzen Spaniers, des phlegmatischen Holländers. Man stellt auch die großen Völkergruppen einander gegenüber: „Der Mongole ist Phlegmatiker, der Semit Choleriker, der Indogermane Sanguiniker, der im Indier zum Melancholiker wurde. Bei dem ersten überwiegt die Vernunft, bei dem zweiten der Verstand, bei dem dritten das Gefühl. In der Religion ist der Mongole gleichgültig, der Semit eifrig und scharf formulierend, der Indogermane seelisch ergriffen und selbst ergreifend. Der Mongole verehrt den staatlichen Verband, der Semit unterwirft sich ihm, soweit er muß; der Indogermane neigt zur Volksfreiheit und Selbstregierung. Mongolen und Semiten sind objektive Realisten, die dritten subjektive Idealisten. Der Mongole hat ein sehr geringes Anpassungsvermögen, der Semit ein starkes, aber er nimmt nur an, nicht auf, der Indogermane ist für die Anpassung gemacht, aber verliert sich nicht in ihr. Der Mongole ist Massenmensch, der Semit ist es nur, soweit der Zwang reicht; der Indogermane steht und fällt als Individuum. Der Mongole ist ganz der Mann der Beharrung, der Semit hat sie etwas weniger, der Indogermane vereinigt sie mit der Veränderung.“[1]) Von der seelischen Eigenart der Kulturvölker unterscheidet man wiederum die der Naturvölker. Bei dem Naturmenschen sind mehr die Sinne und das assoziative Vorstellen ausgebildet, bei dem Kultur-

[1]) Lindner, Geschichtsphilosophie [2], S. 121 f.

menschen mehr das logische Denken; dort findet sich mehr triebartiges Handeln und elementare Leidenschaft, hier mehr Besonnenheit und Selbstbeherrschung, dort mehr heitere Sorglosigkeit, hier mehr Lebensernst, dort mehr spielende, hier organisierte Arbeit, dort ein starkes Gefühl der Abhängigkeit von höheren Naturgewalten und das Gefühl der Ohnmacht gegenüber Schwierigkeiten, die sich nicht durch augenblickliche Anspannung der Kräfte überwinden lassen, hier ein zähes, selbstvertrauendes Ringen um die Herrschaft über die Natur.[1]) Solche Charakteristiken finden in den Tatsachen vielfache Anknüpfungspunkte. Sie haben indessen, mögen sie dem Leben noch so fein abgelauscht sein, immer nur relative Geltung. Der Grund dafür liegt weniger in der Schwierigkeit, die Volksseele richtig zu verstehen, als in dem Umstand, daß die einzelnen Völker gar nicht schlechthin Vertreter bestimmter Entwicklungsstufen und Eigentümlichkeiten des menschlichen Geistes sind.

Zunächst ist zu beachten, daß die Eigenschaften, die in einem Volke besonders hervortreten, ihm nie ausschließlich zukommen. Es handelt sich bei den Völkern immer nur um Gradunterschiede. Selbst Natur- und Kulturvölker stehen einander nicht scharf getrennt gegenüber. Es gibt kein reines Naturvolk, d. h. ein Volk, das ganz ohne Kultur wäre, es gibt nur „primitive" Völker, d. h. solche, die ein Kulturminimum haben. Anderseits lebt auch im Kulturmenschen das Naturhafte fort. Die seelische Struktur ist hier und dort im Grunde so ähnlich, daß Wundt sagt: „Diese Unterschiede der seelischen Verfassung schließen doch zugleich eine so große Gleichartigkeit ein, daß sich bei näherem Zusehen kaum eine Regung in der Seele des Kulturmenschen finden läßt, die nicht irgendwie in der Seele des Naturmenschen vorgebildet wäre."[2])

Zweitens ist kein Volk ein so einheitliches Ganze, daß sich bei allen Individuen dieselben Eigenschaften in derselben Ausprägung wiederholen. Neben dem Gemeinsamen

[1]) A. Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker. S. 106 ff.
[2]) Völkerpsychologie, Bd. VII. Leipzig, 1917, S. 120.

bekundet sich die größte Mannigfaltigkeit von Talenten, Anschauungen und Neigungen. Die vielen Parteiungen und Kämpfe im Schoße desselben Volkes sind ein sprechender Beweis dafür.

Drittens ist die Volksseele keine konstante Größe, sondern noch mehr als die einzelne Persönlichkeit der Entwicklung unterworfen. Selbst radikale Änderungen sind keine Seltenheit. Der Handelsgeist des jüdischen Volkes entwickelt sich erst im Exil, der des englischen Volkes erst in der Neuzeit. Der Kunstsinn der Italiener wird erst im dreizehnten Jahrhundert Gemeingut der breiteren Volksschichten. Das organisatorische Talent der Deutschen, das sich im Mittelalter bewährt, tritt in der Neuzeit stark zurück, um dann in den letzten Jahrzehnten wieder eine neue Blüte zu entfalten.

## § 6. Masse und Persönlichkeit.

### 1. Masse und Individuum.

1. Das Einzel-Ich und die Menge schaffen in innigem Zusammenwirken die Geschichte. Beide sind von wesentlicher und selbständiger historischer Bedeutung. Mit gutem Grund berücksichtigt der Historiker neben dem Individuum die Masse, weil diese, obwohl an sich nur eine Summe von Individuen, doch ihre eigene Psychologie hat. Noch weniger aber darf die Erklärung der Tatsachen vom Individuum absehen, da dieses allein auch in der Masse als handelndes Subjekt in Betracht kommt.

2. Es gibt Soziologen, die meinen, das Einzel-Ich als selbständigen historischen Faktor ausschalten und durch die Masse ersetzen zu können. „Was im Menschen denkt," behauptet z. B. Gumplowicz, „das ist gar nicht er, sondern seine soziale Gemeinschaft; die Quelle seines Denkens liegt gar nicht in ihm, sondern in dem sozialen Milieu, in dem er lebt."[1]) Wer jedoch dem Individuum jede Selbständigkeit

[1]) Grundriß der Soziologie. Wien, 1885. S. 167.

und Spontaneität abspricht, nimmt sie auch der Masse, die sich ja aus Individuen zusammensetzt. Und wer das Individuum schlechthin als Produkt des sozialen Milieus betrachtet, beraubt sich der Möglichkeit, das Milieu selbst zu erklären. Das Milieu entsteht durch das Zusammenwirken der einzelnen Glieder der Gesellschaft, die Teile können aber zur Gestaltung des Ganzen nur beitragen, wenn sie eigene Tätigkeitszentren sind.

Nur wenn es eine tiefer begründete Notwendigkeit im Weltgeschehen gäbe und sich ein übergeschöpfliches Prinzip in ihm auswirkte, ließe sich das Individuum als bloßer Durchgangspunkt eines allgemeineren Prozesses deuten. Damit ist aber ein ganz anderes Problem berührt. Unter Voraussetzung einer solchen Notwendigkeit würde nicht die Masse das Individuum erdrücken, sondern die Menschheit als solche, die Masse nicht weniger als das Individuum, würde durch ein höheres Sein die Selbständigkeit des Handelns verlieren.

## 2. Masse und Persönlichkeit. Prinzipielles Verhältnis beider Faktoren.

1. Verstehen wir unter Persönlichkeit nichts weiter als ein vernunftbegabtes Wesen, so kommt die Würde der Persönlichkeit jedem Menschen zu. Nehmen wir das Wort dagegen in emphatischem Sinne, so bezeichnet es eine die große Menge überragende Geistesgröße. Diese zweite Wortbedeutung ist gemeint, wenn das Problem „Masse und Persönlichkeit" aufgeworfen wird. Die im Problem liegende Frage lautet daher, genauer formuliert: Ist es die einzelne große Persönlichkeit oder die Masse der vielen kleinen Individuen, die den Gang der Geschichte maßgebend bestimmt? Die Antwort auf diese Frage ist durch die allgemeinen Erörterungen über das Verhältnis des Einzel-Ich zur Masse noch nicht gegeben. Die Feststellung, daß in letzter Linie nur das Individuum handelndes Subjekt ist und deshalb alle Initiative von ihm ausgeht, genügt hier zur Entscheidung nicht. Notwendig ist

außerdem die Bestimmung des Verhältnisses der Individuen zu einander und ein Abwägen der Bedeutung des einzelnen.

2. In der Beantwortung unserer Frage machen sich zwei Extreme geltend.

Auf der einen Seite steht der Individualismus. Die Geschichte ist ihm wesentlich das Werk der großen Persönlichkeiten. Die Massen wirken zwar mit, aber sie sind nur ein Werkzeug in der Hand der Großen, die sie in Bewegung setzen und ihrem Tun die Wege weisen. „Überall," sagt H. v. Treitschke, „stößt die Geschichtswissenschaft auf das Resultat der Persönlichkeit. Persönlichkeiten, Männer sind es, welche die Geschichte machen, Männer wie Luther, wie Friedrich der Große und Bismarck."[1]) Noch entschiedener äußert sich Carlyle, obwohl auch er die Bedeutung des Milieus nicht ganz verkennt: „Nach meiner Auffassung ist die Universalgeschichte, die Geschichte dessen, was der Mensch in dieser Welt vollbracht hat, im Grunde die Geschichte der großen Männer, welche darin gearbeitet haben. Sie waren die Führer der Menschheit, diese Großen; sie waren die Bildner, die Vorbilder und im vollsten Sinne die Schöpfer alles dessen, was die große Masse der Menschen vollbrachte oder erreichte."[2])

Das zweite Extrem vertritt der Kollektivismus. Nach seiner Behauptung ist nicht die Persönlichkeit, sondern die Masse der ausschlaggebende historische Faktor. Nicht in einzelnen großen, sondern in unendlich vielen kleinen Schritten bewegt sich die Geschichte vorwärts. Was als epochemachende Tat erscheint, ist immer nur der naturgemäße Abschluß einer allmählichen Entwicklung. Auch das Genie ist ein Produkt seiner Zeit und faßt nur zusammen, was in der Tendenz der Zeit liegt. Es hat daher keine selbständige und schöpferische Bedeutung. Radikale Vertreter des Kollektivismus stehen nicht an zu behaupten, der Gang der Geschichte wäre auch ohne die tatsächlich

[1]) Politik. Leipzig, 1897. I. S. 6.
[2]) Über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte. (Reclam.) S. 23.

auftretenden großen Männer im wesentlichen derselbe geblieben, weil in diesem Falle andere ausgeführt hätten, was in der Konsequenz der Entwicklung lag. Wäre z. B. Bonaparte vor Toulon gefallen, so hätte ein anderer an seiner Stelle die französische Revolution einem ähnlichen Ausgang entgegengeführt (Bourdeau). Der gemäßigte Kollektivismus, wie ihn u. a. Lamprecht vertritt, gibt einen Einfluß der Persönlichkeit auf den Gang der Ereignisse zu. Er anerkennt, daß sie die Verwirklichung der die Zeit bewegenden Tendenzen beschleunigt und in etwa modifiziert, aber als Ursache wirklich entscheidender Wendungen in der Geschichte läßt auch er sie nicht gelten.

3. Der Individualismus wie der Kollektivismus enthalten Wahrheitsmomente, nur daß sie dieselben zu einseitig betonen. Es handelt sich hier nicht um ein schroffes Entweder—oder. Beide Faktoren, Masse wie Persönlichkeit, haben selbständige und entscheidende historische Bedeutung. Es besteht zwar ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen, aber das Wirken des einen läßt sich nicht restlos aus dem Einfluß des anderen erklären. Sie bestimmen sich gegenseitig und beweisen damit, daß ihnen beiden ein eigener Wert zukommt.

Dem Individualismus gegenüber muß die soziale Bedingtheit der Persönlichkeit, dem Kollektivismus gegenüber ihre selbständige Bedeutung hervorgehoben werden.

### 3. Die Abhängigkeit der Persönlichkeit von der Masse.

1. Stellen wir Masse und Persönlichkeit vergleichend neben einander, so erweist sich jene in vieler Hinsicht als gleichberechtigtes, in mancher sogar als übergeordnetes Prinzip. Sie wirkt nicht nur neben den großen Persönlichkeiten, sie wirkt auch in ihnen. Selbst das Genie ist ihrem Einfluß unterworfen; es ist von ihr abhängig in seinem Dasein, seiner Eigenart und seinen Erfolgen.

2. Schon das Auftreten geistesgewaltiger Persönlichkeiten ist durch das allgemeine soziale Milieu mitbedingt.

Eine geniale Geistesart erwächst nicht unmittelbar aus kulturlosem Boden. Wie die Bergriesen in der Regel nicht direkt aus der Ebene aufsteigen, so wird auch die Höhe des Genies in der Menschheit gewöhnlich nicht erreicht, ohne daß ein allmählicher Aufstieg vorausgeht. Es gibt allerdings Ausnahmen, besonders auf religiösem Gebiet. Das Auftreten eines Moses, eines Mohammed hat etwas Unvermitteltes. Im allgemeinen aber ist es anders. Ein Homer (ihm geht die mykenische Kultur voraus), ein Sophokles, ein Phidias und Polykleitos, ein Plato und Aristoteles, ein Raffael und Michelangelo, ein Goethe und Schiller sind Gipfel einer lange vor ihnen einsetzenden Bewegung. Das hängt zunächst offenbar damit zusammen, daß die vollkommene Entwicklung des Geistes Bildungsmöglichkeiten voraussetzt, wie sie sich nur auf einer höheren Kulturstufe finden. Es scheint aber, daß auch die geniale Veranlagung selbst an einen gewissen Fortschritt der Kultur gebunden ist und durch ihn vorbereitet wird.

3. Ebenso abhängig zeigt sich das Genie in der Eigenart seines Wesens und Wirkens. Diese steht in ihrer Anlage unter der Macht der Vererbung, in ihrer Ausgestaltung unter dem Einfluß der Erziehung. Das Schaffen des reifen Mannes sodann ist dadurch, daß es seine innere Geistesart widerspiegelt, mittelbar unter dieselben Einflüsse gestellt. Außerdem empfängt es auch unmittelbar aus der Umgebung Antriebe und Richtlinien. Aus der Zeit steigen bestimmte Probleme auf, und die Lösung derselben geht gleichfalls von dem Gegebenen aus, um darauf weiter zu bauen oder sich kritisch damit auseinanderzusetzen. Zuweilen drängen die Umstände förmlich auf eine Entdeckung oder Erfindung hin, die dann nicht selten von mehreren gleichzeitig gemacht wird. Doch nicht nur unwillkürlich wird die Persönlichkeit von ihrer Zeit beeinflußt, sie sieht sich auch genötigt, mit Vorbedacht auf ihre Umgebung Rücksicht zu nehmen, weil sie nur auf Verständnis rechnen darf, wenn sie Anknüpfungspunkte in dem Denken und Streben der Mitwelt findet. So ist ihr

Lebenswerk in vieler Hinsicht zeitgeschichtlich bedingt, und nur an der Stelle, wo es in der Geschichte steht, konnte es so werden, wie es tatsächlich geworden ist. In der Philosophie z. B. wird die Eigenart des Sokrates erst verständlich durch den Gegensatz zu den Sophisten, und deren extremer Individualismus wieder ist ein Ausdruck des im ganzen griechischen Volke erwachenden kritischen Geistes. Thomas von Aquin löst durch seine geniale Synthese von Glauben und Wissen in vollendeter Form die Aufgabe, an der Jahrhunderte vor ihm gearbeitet haben. In Kants Philosophie spiegelt sich der moderne Geist mit seiner leidenschaftlichen Hochschätzung der Autonomie des Menschen. In der Mathematik führt der Gang der Entwicklung zur gleichzeitigen Erfindung der Differentialrechnung durch Newton und Leibniz. In der Naturwissenschaft haben die epochemachenden Schriften Darwins nur einer Lehre zum Siege verholfen, die bereits lange bestrebt war, sich durchzusetzen. Auf religiösem Gebiet hat selbst das Lebenswerk dessen, für den jeder Maßstab menschlicher Genialität zu klein ist, mit vollem Bewußtsein an alte Traditionen angeknüpft und das erfüllt, was die Größten seines Volkes ersehnt, vorbereitet und vorherverkündet haben. Am deutlichsten offenbart sich die Abhängigkeit von der Zeitlage und die kluge Benutzung derselben bei den großen Männern der politischen Geschichte. Cäsar erringt die Alleinherrschaft, weil die römische Republik für den Untergang reif und seit Jahrzehnten ein Kampfplatz des Ehrgeizes ist, Napoleon findet durch die alle bestehenden Machtverhältnisse umstürzende Revolution seinen Weg gebahnt, und Bismarcks Schöpfung, das neue Kaiserreich, war die Verwirklichung einer Idee, die seit langem in den Wünschen und Hoffnungen Deutschlands lebte.

3. Abhängig von der Masse ist die Persönlichkeit vor allem in dem historischen Erfolg ihres Lebens. Viele ihrer Ideen können nur durch das Zusammenwirken zahlreicher Kräfte realisiert werden. Der Politiker, der Feldherr, der praktische Reformer, der Unternehmer vermag wenig, wenn die Menge nicht ein brauchbares und gefügiges

Werkzeug in seiner Hand ist. Philosophen, Gelehrte und Künstler sind eher imstande, ihr Werk allein zu schaffen, aber geschichtliche Bedeutung gewinnt es doch erst dadurch, daß es aufgenommen und weiter getragen wird. Die Großen des Geistes haben es oft genug bitter erfahren, wie ohnmächtig die genialsten Ideen und die edelsten Absichten sind, wenn das rechte Echo im Volke fehlt.

### 4. Die selbständige Bedeutung der Persönlichkeit.

1. Trotz aller sozialen Abhängigkeit behauptet indessen die Persönlichkeit in der Geschichte doch eine selbständige und in vieler Hinsicht eine herrschende Stellung. Sie wächst aus ihrer Zeit empor, aber sie ist nicht restlos als ihr Produkt zu verstehen. Sie wird von ihr beeinflußt, aber sie geht auch eigene Wege und greift selbst in die Speichen des Rades der Geschichte. Sie bedarf der Unterstützungen vonseiten der Masse, aber sie lenkt die Bewegung der Menge und gibt ihr vielfach erst die Anregung und Befähigung zu ihren Leistungen.

2. Das Auftreten großer Männer steht, wie wir gesehen haben, im innigen Zusammenhang mit dem sozialen Milieu. Das Milieu ist der Kulturboden, aus dem die Persönlichkeit emporwächst. Es trägt nicht nur zur Entwicklung persönlicher Größe bei, indem es die entsprechenden Bildungsmöglichkeiten bietet und Gelegenheit zur Betätigung der Kräfte gibt, es scheint auch für das Entstehen genialer Veranlagung bedeutsam zu sein. Aber völlig erklären läßt sich der Ursprung des Genies aus ihm nicht. Die geniale Geisteskraft erhebt sich mit einer so plötzlichen und starken Steigung über ihre Umgebung, daß hier ein rätselhafter Sprung in der Entwicklung gegeben ist. Beim Talent kommt das Gesetz der Vererbung eher zum Ausdruck, das Genie steht in isolierter Höhe; es erscheint ziemlich unvermittelt und schwindet wieder, ohne sich auf die Nachkommen zu übertragen. Wenn es die Abstammung in

seinen Wesenszügen auch nicht verleugnet, so ist der Zusammenhang doch nie derart, daß man sagen könnte, warum es gerade an dieser Stelle entstanden ist. „Diese alles gewöhnliche Maß überschreitenden Geister waren stets unvermittelt da, ohne daß der physiologische Boden, aus dem sie erwachsen waren, ihre Existenz erklären kann. Weder die Statur von Goethes Vater noch die Frohnatur seiner Mutter geben uns irgendeinen Anhalt, um die Entstehung dieser außerordentlichen Persönlichkeit zu begreifen."[1]) Weil die Umgebung das Genie nicht selbst schafft, hat auch nicht jede Zeit die großen Männer, die sie braucht. „Wir haben Zeiten gekannt, die laut genug nach ihrem großen Manne riefen und ihn nicht fanden, wenn sie riefen. Er war nicht da, die Vorsehung hatte ihn nicht gesandt."[2])

3. Wie die Persönlichkeit in ihrem Wesen nicht schlechthin ein Produkt der Umgebung ist, so bekundet sie auch in ihrem W i r k e n eine schöpferische Kraft, die entscheidende Wendungen in der Geschichte herbeiführt.

4. Die Persönlichkeit ist zunächst Schöpferin neuer I d e e n. Was sie ausspricht und zu verwirklichen sucht, ist mehr als der einfache Ausdruck oder die sich von selbst ergebende Konsequenz der Anschauungen und Tendenzen ihrer Zeit.

Oft wird selbst das P r o b l e m, das sie aufnimmt, vorher von der Menge gar nicht oder nur dunkel erkannt oder, wenn es erkannt wird, doch nicht ernstlich in Angriff genommen. Die Allgemeinheit geht an ihm vielfach selbst dann vorüber, wenn es sich dem Bewußtsein förmlich aufdrängt. Die Gewohnheit stumpft ab, sie läßt das Rätselhafte selbstverständlich und den schwersten Druck erträglich oder als unabänderliches Schicksal erscheinen. Es bedarf eines tiefer blickenden und fein fühlenden Geistes, um gewisse Probleme klar zu sehen und deutlich als solche zu empfinden, und eines größeren Maßes geistiger Energie, um

[1]) W. L e x i s, Das Wesen der Kultur. In „Die Kultur der Gegenwart" I, 1. Berlin, 1906, S. 16.
[2]) C a r l y l e a. a. O. S. 37 f.

die Lösung zu versuchen. Der Antike erscheint es lange Zeit durchaus natürlich, daß der Staat bedingungslosen Gehorsam fordert und auch in sittlich-religiösen Dingen keine Freiheit persönlicher Überzeugung kennt. Erst die großen Ethiker gehen der Frage nach, ob im Gewissen nicht ein höheres Recht gegen das des Staates steht. Aber noch beim Auftreten des Christentums ist die alte Anschauung so fest gewurzelt, daß die praktische Nichtanerkennung der Staatsreligion als ein unerhörtes strafwürdiges Vergehen gilt. Andere Beispiele bietet die soziale Frage. Die niedere Bevölkerung nimmt ihr schweres Geschick vielfach in dumpfer Ergebung hin, bis sie von überlegenen Führern geweckt wird. Es ist charakteristisch, daß die sozialdemokratische Bewegung nicht unmittelbar aus dem zunächst interessierten Arbeiterstande hervorgegangen, sondern von Nichtarbeitern, die der Menge für ihre Lage und die Möglichkeit der Selbsthilfe erst die Augen geöffnet haben, ins Leben gerufen worden ist.

Macht sich die Bedeutung der Persönlichkeit schon bei der Problemstellung geltend, so fällt sie in erhöhtem Maße bei der L ö s u n g der Probleme ins Gewicht. Es läßt sich allerdings nicht verkennen, daß die vielen kleinen Geister den wenigen großen den Weg bahnen und auch die epochemachendsten Fortschritte immer irgendwie vorbereitet sind. Zuweilen geht die Vorbereitung so weit, daß der glückliche Abschluß sich als bloße Synthese des Gegebenen oder als eine naheliegende Schlußfolgerung darstellt. Aber der letzte Schritt ist doch selbst in diesem Falle gewöhnlich schwerer, als er bei oberflächlicher Betrachtung zu sein scheint. Auch dort, wo die Elemente der Lösung bereits vorhanden sind, kann der Weg dazu noch recht weit sein, weil das Resultat nicht durch einfache Addition gefunden wird. Die rechte Synthese entsteht nur, wenn ein Lichtblick des Geistes den entscheidenden Gesichtspunkt entdeckt, von dem aus sich die zerstreuten Elemente zu einer höheren Einheit verbinden lassen. Vielfach sind auch mehrere Lösungsmöglichkeiten gegeben und durch die Lage der Dinge angebahnt. Der Zeitgeist ist eben keine einheitliche Größe, er

umfaßt eine Fülle verschiedenartiger Ideen und Bestrebungen, und es fällt oft schwer ins Gewicht, welche davon herausgehoben und zusammengeschlossen werden. „Die Summierung, das Sichzusammenfinden, das den Vertretern der gesellschaftlichen Kultur als so leicht erscheint, ist in Wahrheit ein überaus schweres Problem. In einer Zeit kann viel Verschiedenes, ja Widersprechendes liegen und eine Summierung in mannigfacher Richtung, auch in sehr abweichender Höhenlage möglich sein; was an Tüchtigem an einzelnen Stellen aufstrebt, das findet sich oft nicht zusammen und ist daher für das Ganze verloren . . . Das ist eben das Werk der Großen, durch glückliche Ausprägung eines geistigen Charakters und mutiges Vordringen eine Summierung in bestimmter und erhöhender Richtung anzubahnen und durchzusetzen; so waren sie die Herren, nicht die Diener der Zeit.“[1]) Die Lehre des Konfuzius z. B. ist in gewissem Sinne ein Niederschlag der traditionellen Moral seines Volkes. Konfuzius erklärt auch selbst, er wolle nur die alten Satzungen zur Geltung bringen: „Ich bin ein Überlieferer, kein Schöpfer.“ Das ist nicht bloß ein Ausdruck bescheidener Selbsteinschätzung, es entspricht im wesentlichen der Wahrheit. Dennoch wird Konfuzius mit Recht als Lehrer gefeiert, und sein Auftreten ist von außerordentlicher Bedeutung für China gewesen. Er hat eben nicht kritiklos die Anschauungen der Umgebung aufgenommen, sondern an das angeknüpft, was er für gut und nützlich hielt, und daraus ein bestimmtes Lebensideal gestaltet. So ist er im Ideenkreis seines Volkes geblieben und hat doch die Entwicklungsrichtung des chinesischen Volkslebens entscheidend beeinflußt. In ähnlicher Weise verkörpert sich in den Gesängen Homers der altgriechische Geist, so daß gesagt worden ist, das griechische Volk habe sie gewissermaßen selbst gedichtet. Sie schöpfen ihren Inhalt aus der nationalen Überlieferung und zeigen in der Form ein Ebenmaß der Schönheit, in dem der Grieche sein ästhetisches Ideal verwirklicht fand. Dennoch wird niemand leugnen, daß eine

[1]) R. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart.[4] Leipzig, 1909. S. 298.

geniale Geisteskraft notwendig war, dem in der griechischen Seele lebenden Ideal diese vollkommene Gestaltung zu geben. Nur weil das Werk Homers mehr ist als ein Produkt der Volksseele, hat es Jahrhunderte hindurch das vornehmste Bildungsmittel des griechischen Geistes sein können.

Daß die großen Männer des Geistes in ihren Ideen nicht schlechthin dem Strom der Zeit folgen, sondern auch eigene Wege gehen, erhellt am besten aus dem Mangel an Verständnis und dem Widerstand, den sie so oft bei ihren Zeitgenossen finden. Jede erfolgreiche Bewegung hat zwar Anknüpfungspunkte in den gegebenen Verhältnissen, aber es sind nicht immer die aufdringlichsten und verbreitetsten, sondern vielfach tiefer liegende, dunkle, schlummernde oder nur leise sich regende Tendenzen, die sie aufnimmt, klärt und fortbildet. Die Lösung des Problems ist dann anders, als die meisten erwartet haben, sie entspricht dem „Zeitgeist" nicht, und die Menge steht ihr zunächst feindselig oder doch befremdet gegenüber. So knüpft z. B. das Evangelium an die das ganze jüdische Volk durchzitternde Erwartung des Reiches Gottes an, aber Christus gibt der Idee vom Reiche einen Inhalt, der für die große Masse eine gewaltige Enttäuschung bedeutet und selbst bei den edelsten Seelen nur mühsam und allmählich Verständnis findet. Was dem größten unter den Menschenkindern widerfahren ist, wiederholt sich bei anderen führenden Geistern. Es ist eine bekannte Erscheinung, daß das Genie oft erst spät, zuweilen erst lange nach dem Tode recht gewürdigt wird. Mitunter gerät eine geniale Leistung förmlich in Vergessenheit, weil man ihr zunächst verständnislos gegenübersteht, und wird erst später wieder ausgegraben. Die epochemachende Entdeckung der Berührungselektrizität durch Galvani begegnete anfangs fast allgemein ungläubigem Spott. „Ich werde," schreibt der Entdecker im Jahre 1792, „von zwei verschiedenen Parteien angegriffen, von den Weisen und von den Dummen. Den einen wie den andern bin ich ein Spott, und man nennt mich den Tanzmeister der Frösche. Trotzdem weiß ich, daß ich eine neue Naturkraft entdeckt habe." Papin konstruierte bereits 1717 ein Dampfboot, mit dem er

die Fulda hinabfuhr. Seine Erfindung wurde damals wenig beachtet. Der Gynäkologe J. Semmelweis, der zuerst den infektiösen Charakter des Kindbettfiebers festgestellt und sich damit ein großes Verdienst erworben hat, hatte so viel Kämpfe mit seinen Fachgenossen zu bestehen, daß er dadurch aufgerieben wurde und im Irrenhaus endete (1865). An Kants Kosmogonie erinnerte man sich erst, als Laplace die seinige aufstellte, und auf die hochbedeutsamen Forschungen des Augustinerabtes Gregor Mendel (Gesetze der Vererbung) in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts ist erst die Gegenwart aufmerksam geworden. Die Entwicklung der Geschichtsphilosophie selbst weist u. a. auf Vico hin, der ebenfalls zeitlebens verkannt geblieben ist. Solche Tatsachen beweisen, wie große Geister ihrer Zeit vorauseilen.

5. Eine weitere selbständige Bedeutung zeigt das Wirken der Persönlichkeit, wenn es gilt, Ideen zur Anerkennung zu bringen oder praktisch durchzuführen.

Obwohl große Ideen schon an sich werbende Kraft haben, fällt ihnen die Menge keineswegs immer von selbst zu. Oft muß erst das rechte Verständnis für die Sache und die Liebe zu ihr geweckt werden. Hier findet die Persönlichkeit Gelegenheit, ihr Gewicht in die Wagschale zu werfen. Ob Ideen zünden, hängt nicht allein von ihrem inneren Wert ab, sondern vielleicht noch mehr davon, mit welcher Klarheit, mit welcher Wärme und Überzeugung, mit welcher Kraft und Ausdauer sie verkündet werden. Was lange vergebens um Anerkennung gerungen hat, kann mit einem Male zum Siege kommen, wenn es von einer starken Persönlichkeit aufgenommen wird, die alles in ihren Bann zwingt und mit sich fortreißt. Die sittlichen Ideen des Christentums sind immer dieselben, aber welche erschütternde Gewalt in ihnen liegt, haben erst die großen Bußprediger wie Franz von Assisi, Vinzenz Ferrer, Savonarola u. a. gezeigt. Die Kreuzzugsbegeisterung ist durch die flammende Beredsamkeit eines Peter von Amiens, eines Bernhard von Clairvaux u. a. entzündet worden. Die Reformation

hätte ohne die Persönlichkeit Luthers nicht denselben Erfolg gehabt. Manches von ihren Ideen war schon früher ausgesprochen worden, „jetzt aber sagte es Luther," und daher siegte es.

Die praktische Verwirklichung von Ideen setzt ferner ein bestimmtes Maß von Tatkraft voraus. Auch in dieser Beziehung bedarf die Menge vielfach der Anregung. Starke Persönlichkeiten vermögen durch Wort und Beispiel den Mut und die Begeisterung zu beleben. Wichtig ist auch, daß sie durch ihr Vorbild in den anderen das Bewußtsein der Kraft wecken, denn damit wächst erfahrungsgemäß die Kraft selbst. „Wenn einmal zu einer bestimmten Zeit ein großer Künstler, ein großer Gelehrter oder ein besonders energischer und geschickter Sportsmann den Maßstab der Leistungen steigerte, so sehen wir fast plötzlich die ganze Leistung aller Talente einer bestimmten Zeitperiode in die Höhe gehen, und es zeigen sich Kräfte, von denen niemand eine Ahnung hatte."[1])

In den Fällen, in denen das Ziel nur durch einheitliches Zusammenwirken vieler erreicht wird, ist ein überlegener Geist schließlich notwendig als Organisator, der die vorhandenen Kräfte energisch zusammenfaßt, und als Führer, der ihnen die Direktiven gibt. Eine Fülle klassischer Beispiele bezeugt, wieviel eine Persönlichkeit in dieser Beziehung wirken kann. Perikles hat Athen durch seine geistvolle Initiative und kluge Leitung zu einer Blüte erhoben, die bald nach seinem Tode erstarb. Thukydides hebt ausdrücklich hervor, daß seine Stellung trotz der Volksherrschaft eine wirklich führende war: „Er wurde nicht vom Volke geleitet, vielmehr war er es, der das Volk leitete." Thebens kurzer Aufschwung währte genau so lange, als Epaminondas an seiner Spitze stand. Selbst das Entstehen, in einzelnen Fällen das Entstehen und Vergehen ganzer Weltreiche knüpft sich an den Namen einer einzigen Persönlichkeit (Hammurapi, Alexander d. Gr., Dschingis-Chan, Timur, Karl d. Gr., Napoleon). Das neue Deutsche Reich

[1]) E. Meumann, Intelligenz und Wille.[2] S. 70f.

dankt seine Begründung Bismarcks rücksichtsloser Energie und kluger Diplomatie. In unseren Tagen ist Hindenburg, dessen Erscheinen auf dem Kriegsschauplatz in wenigen Tagen einen vollkommenen Umschwung der Lage zur Folge hatte, der glänzendste Beweis dafür gewesen, was ein Führer bedeutet. Auch die im Anschluß an den Weltkrieg einsetzende revolutionäre Bewegung wäre ohne die zähe Arbeit führender Geister nicht zustande gekommen, doch ist in Deutschland kein revolutionärer Führer von überragender Bedeutung hervorgetreten, während in Rußland einem Lenin und Trotzky diese Stellung eher zugesprochen werden darf.

6. Das Maß des Einflusses von Masse und Persönlichkeit ist von Fall zu Fall verschieden. Ein allgemeines Urteil darüber, ob dieser oder jener Faktor größere historische Bedeutung hat, ist deshalb unmöglich. Eher läßt sich das Verhältnis für einzelne Zeitabschnitte oder Lebensgebiete bestimmen. Doch haben allgemeine Formeln auch hier immer nur eine sehr bedingte Geltung.

Es wird z. B. behauptet, mit der Ausbreitung der Kultur wachse die Bedeutung der Masse, während die der einzelnen Persönlichkeit zurücktrete. Indem der Geist in allen Schichten der Bevölkerung geweckt und eine größere Zahl von Talenten zu selbständiger Mitarbeit herangezogen werde, steigere sich naturgemäß die Leistung und mit ihr das Selbstbewußtsein der Menge. Dem entsprechend werde es immer schwerer, eine führende Stellung in ihr zu erringen. „Früher Einzelwirkung, jetzt Massenwirkung und Massenarbeit," sagt Rocholl,[1]) und Le Bon nennt die Gegenwart kurz eine „Ära der Masse".[2])

Diese Auffassung ist nicht ohne Wahrheit, aber völlig gerecht wird sie den Tatsachen keineswegs. Das höhere Kulturniveau der Gesellschaft erschwert es allerdings dem einzelnen in mancher Hinsicht, eine überragende Position zu gewinnen, es gibt ihm indessen, wenn er wirklich überlegene Geistesgaben besitzt, auch neue Mittel in die Hand, seinen

[1]) Die Philosophie der Geschichte. II, S. 547.
[2]) Psychologie der Massen. Leipzig, 1918. S. 2.

Einfluß nachdrücklicher und in weiteren Kreisen geltend zu machen. Mit der Verallgemeinerung der Kultur schwindet auch nicht notwendig die tief in der menschlichen Natur wurzelnde „Heldenverehrung". Es regt sich sogar eine förmliche Sehnsucht nach wirklich genialer Größe, wenn einmal längere Zeit hindurch die vielen kleinen Talente vorherrschen und die Mittelmäßigkeit das Feld behauptet. Die gefeierten Namen eines Goethe, eines Nietzsche, eines Bismarck beweisen zur Genüge, welche Macht der Genius auch heute noch über die Gemüter zu gewinnen vermag.

Bei einem Vergleich der einzelnen Kulturgebiete läßt sich im allgemeinen sagen, daß die Männer des praktischen Lebens, wie Feldherren, Politiker, Techniker, Unternehmer stärker durch die Verhältnisse gebunden und auf die Menge angewiesen sind als Dichter, Künstler und Gelehrte. Doch darf nicht übersehen werden, daß auch hier die besondere Struktur des Milieus und die Wucht der einzelnen Persönlichkeit mannigfache Unterschiede schafft.

## § 7. Die Triebfedern des menschlichen Handelns.

1. Jeder Reiz, der für den Menschen ein Antrieb des Handelns werden soll, muß seinen Weg durch die Seele nehmen und ins Psychische umgesetzt werden. Erst wenn der Eindruck erkannt, wenn er zur Vorstellung geworden ist, vermag er den Anstoß zu einer bewußten Handlung zu geben. Bezeichnen wir im Anschluß an einen neueren Sprachgebrauch, der die vornehmere ursprüngliche Bedeutung des Wortes preisgegeben hat, jede Vorstellung, ohne Rücksicht auf ihren besonderen Inhalt, als I d e e, so können wir sagen, daß alles historische Handeln durch Ideen inspiriert wird.

2. Die Ideen wirken, indem sie durch die Vorstellung Befriedigung verheißender Objekte die seelischen T r i e b e in Bewegung setzen. Verfolgen wir die Struktur der Triebe, so finden wir — um nur die markantesten Linien anzudeuten —, daß sich in der Seele des Menschen ein scharf

ausgeprägter Dualismus niederen und höheren Strebens geltend macht. Dieser charakteristische Gegensatz kommt auch in der Geschichte deutlich zum Ausdruck. Das Niedere wie das Höhere sucht sich in ihr durchzusetzen. Bald triumphiert dieses, bald jenes, hier kommt es zu einem Ausgleich beider Faktoren, dort wieder steht das Leben unter dem Zeichen eines erbitterten und wechselvollen Kampfes.

3. Die niedere Natur äußert sich nach der einen Seite als sinnliches, d. h. auf materielle Güter gerichtetes Streben. Die Sinnlichkeit ist ein Faktor, mit dem die Geschichte stark zu rechnen hat, und wo sie in Leidenschaft entbrennt, vermag sie eine geradezu furchtbare Kraft zu entfalten. Alleinherrschend ist sie jedoch nicht. Ihr steht das Streben nach den geistigen Gütern des Wahren, Guten, Schönen gegenüber, das sich ebenfalls spontan als natürlicher Trieb bekundet. Wir begegnen ihm daher schon in den frühesten Anfängen der Geschichte. Spuren künstlerischer und sittlich-religiöser Betätigung zeigen klar, daß auch der Urmensch bereits etwas Höheres kennt als die bloße Befriedigung der Notdurft des Lebens und noch durch andere Kräfte getrieben wird als durch Hunger und sinnliche Liebe.

4. Die zweite charakteristische Grundform des niederen Strebens ist der Egoismus. Der Einfluß desselben reicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinaus bis weit in das geistige Leben hinein. Er durchwirkt das menschliche Leben in solchem Maße, daß eine genaue Analyse ihn oft auch in anscheinend selbstlosen Handlungen wiederfindet. Jedenfalls wird das Interesse am leichtesten erregt, wenn das Wohl des eigenen Ich in Frage kommt.

Als höhere Gesinnung tritt neben den Egoismus der Altruismus, die Liebe zum Nebenmenschen und die Sorge für das Gemeinwohl. Schon im Tierreich ist der brutale Kampf ums Dasein nicht das einzige Lebensgesetz, er wird gemildert durch einen Instinkt der Liebe und Fürsorge, der an Stärke häufig sogar den Selbsterhaltungstrieb übertrifft. Im Menschen besteht dieses natürliche Gegengewicht

gegen den Egoismus fort, die Liebe kann hier aber noch durch höhere Gesichtspunkte geadelt und so erweitert werden, daß ihre Grenzen nicht mehr ausschließlich durch die Bande des Blutes und die natürliche Neigung bestimmt werden.

Ein zweites Gegengewicht findet der Egoismus im Idealismus. Wir verstehen darunter eine Gesinnung, die nicht nur über das eigene Ich, sondern über den Menschen als solchen hinausgeht und das Leben höheren Zwecken unterordnet, indem sie es in den Dienst von Ideen stellt. Mit dem Ausdruck „Idee" verbindet sich in diesem Zusammenhang ein edlerer Sinn, der an den platonischen Begriff anknüpft. Die Ideen sind nach Plato die Ur- und Musterbilder der Dinge, die Welt des Ewigen, die Welt der Werte, die Welt des Seinsollenden. Übersetzen wir diesen Begriff aus dem Ontologischen ins Psychologische, so ist nicht jede beliebige Vorstellung, sondern nur die Vorstellung jener Ewigkeitswerte eine Idee. Unter Voraussetzung dieser Begriffsbestimmung läßt sich nicht mehr sagen, daß alles historische Handeln durch Ideen inspiriert ist. Aber eine Macht im Leben des Menschen ist auch die Idee in dem vornehmeren Sinne des Wortes, ja die Begeisterung für ideale Güter wie Wahrheit, Freiheit und Recht hat vielleicht stürmischere Bewegungen in der Geschichte ausgelöst als die kleinliche Sorge um das eigene Ich. Schon ein natürlicher Trieb zieht den Menschen in diese Richtung und läßt ihn kein volles Genügen darin finden, für sich allein tätig zu sein. Als weitere Anregung kommt der Umstand hinzu, daß die menschliche Vernunft die ewigen Güter in ihrem inneren Werte zu würdigen weiß.

Es muß allerdings zugegeben werden, daß auch die Arbeit für ideale Zwecke nicht selten ihren Grund in selbstsüchtigen Motiven wie Ehrgeiz und Gewinnsucht hat. Ja, vollkommen läßt sich der Gedanke an das eigene Ich beim menschlichen Tun überhaupt nicht ausschalten. Wir können wohl auf den äußeren, nicht aber auf den inneren Lohn verzichten, wir können eine Handlung nur setzen, wenn und weil sie uns seelische Befriedigung gewährt.

Man darf indessen diese Tatsachen nicht zum Anlaß nehmen, dem Menschen jeden Idealismus abzusprechen und zu behaupten, daß er in allem nur sein Interesse suche. Wenn wir erwägen, wie große Opfer einer Idee gebracht werden, wie selbst das Leben für sie hingegeben wird, ein Opfer, das gewiß schwerer wiegt als das kurze Gefühl der Befriedigung, die aus der edlen Tat entspringt, so ergibt sich deutlich, daß das menschliche Handeln nicht bloß von kaufmännischer Berechnung des eigenen Nutzens getragen ist, sondern auch edlere Quellen hat.

## Literatur.


P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie.[2] Leipzig 1915.

Bechterew, Die Bedeutung der Suggestion im sozialen Leben. Wiesbaden 1905.

E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode.[5 u. 6] Leipzig 1908.

Le Bon, Psychologie der Massen. Deutsch von R. Eisler. Leipzig 1908.

F. Brentano, Das Genie. Leipzig 1892.

W. Brömer, Zur Theorie der kollektiv-psychischen Erscheinungen. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1911.

J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen.[3] Stuttgart 1918.

A. Christensen, Politik und Massenmoral. Leipzig 1912.

R. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart.[4] Leipzig 1909.

A. Fouillée, Esquisse psychologique des peuples européens. Paris 1903.

F. Galton, Genie und Vererbung. Übersetzt von O. und A. Neurath. Leipzig 1910.

H. Keyserling, Individuum und Zeitgeist. Leipzig 1909.

Th. Kistiakowski, Gesellschaft und Einzelwesen. Berlin 1899.

L. Klages, Prinzipien der Charakterologie. Leipzig 1910.

W. Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte. Tübingen 1910.

A. Lasurski, Über das Studium der Individualität. Leipzig 1912.

Lazarus und Steinthal, Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1860.

Th. Lindner, Geschichtsphilosophie.[3] Leipzig 1912.

H. Lotze, Mikrokosmos. III.[5] Leipzig 1909.

F. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat.[4] München-Berlin 1917.

E. Meumann, Intelligenz und Wille.[3] Leipzig 1913.

R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte. II. Göttingen 1893.
J. Seipel, Nation und Staat. Wien 1916.
O. Sighele, Psychologie des Auflaufs und der Massenverbrechen. Deutsch von Kurella. Dresden und Leipzig 1897.
W. Stern, Die differentielle Psychologie. Leipzig 1911.
O. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie.[2] Leipzig 1904.
B. W. Switalski, Die Idee als Gebilde und Gestaltungsprinzip des geistigen Lebens. Paderborn 1918.
H. Tarde, Les lois de l'imitation.[5] Paris 1907.
Ders., L'opinion et la foule.[2] Paris 1904.
H. Türck, Der geniale Mensch.[7] Berlin 1910.
O. Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker. Leipzig 1896.
W. Wundt, Völkerpsychologie. Leipzig 1900 ff.
Ders., Elemente der Völkerpsychologie. Leipzig 1912.

## II. Die Natur.

### § 8. Die äußere Natur.

#### 1. Die Abhängigkeit des Menschen von der Natur.

1. Der Mensch ist zwar das einzige Subjekt des historischen Handelns; da er jedoch in seinen Entschließungen fremden Einflüssen untersteht, so bestimmen mittelbar auch andere Faktoren den Gang der Geschichte.

Wir nennen an erster Stelle die äußere Natur, d. h. die den Menschen umgebende materielle Welt. Sie hat eine weittragende historische Bedeutung. Günstige wie ungünstige, anregende wie beengende Einflüsse gehen von ihr aus. Die Natur stählt und verweichlicht, sie stellt Aufgaben und bietet Hilfsmittel zu ihrer Lösung, sie legt anderseits dem Schaffensdrang zahlreiche Hindernisse in den Weg und zieht ihm bestimmte Grenzen.

Diese Einwirkung trifft naturgemäß in erster Linie die sinnliche Seite des menschlichen Daseins, sie ist aber auch auf den Höhen des geistigen Lebens zu spüren, weil das Geistesleben des Menschen sich auf seinem Sinnenleben aufbaut.

Deutlich zeigt sich diese Abhängigkeit beim menschlichen Erkennen, und zwar nicht nur bei der sinnlichen

Wahrnehmung und Phantasie, sondern auch beim Denken. Die materielle Außenwelt tritt dem Menschen als erstes und aufdringlichstes Erkenntnisobjekt entgegen. Daher beschäftigt sich schon das primitive Denken mit ihr. Die erwachende philosophische Reflexion wendet sich zunächst ebenfalls vorwiegend der Naturbetrachtung zu. Die Natur dient ihr auch als Brücke zur Erkenntnis der übersinnlichen Welt. Wir vermögen das Dasein des Übersinnlichen nur zu erschließen, soweit es sich in sinnlich wahrnehmbaren Wirkungen offenbart, und sein Wesen nur durch Analogien zu erfassen, die wir der Sinnenwelt entnehmen. Der Gottesbegriff ist das vornehmste Beispiel dafür. Viele Religionen erheben die personifizierte Natur selbst zur Gottheit, und wo die Religion an der Überweltlichkeit Gottes festhält, benützt sie die Größe der Natur wenigstens, um ein Bild von der Erhabenheit des Schöpfers zu geben.

Ebenso wie auf die Erkenntnis wirkt die Natur auf den Willen ein. Durch den Charakter des Klimas, durch die Größe der Aufgaben, die sie dem Menschen stellt, durch die Schärfe des Daseinskampfes, den sie ihm aufzwingt, beeinflußt sie das Maß seiner Tatkraft. Hand in Hand damit geht die Einwirkung auf die Richtung des Wollens und Handelns. Wie vielseitig diese Beziehungen sind, wird sich später ergeben, wenn wir die historisch bedeutsamsten Momente der Naturordnung einzeln ins Auge fassen.

Nicht weniger steht das Gemütsleben unter dem Eindruck der Natur. Schon der bloße Anblick, mehr aber noch die Art, wie die Naturerscheinungen in das Leben des Menschen eingreifen, ruft lebhafte Gefühlsreaktionen hervor: Gefühle der Freude und des Schmerzes, der Liebe und des Hasses, des Staunens und der Furcht, der Bewunderung und der Enttäuschung. Wir leben und empfinden mit der Natur. Wie nahe sie unserer Seele steht, erhellt aus dem Umstand, daß wir von einer Stimmung der Natur sprechen, als ob die Gefühle, die uns bei ihrem Anblick bewegen, in ihr selbst enthalten und von uns nur herübergenommen wären. Diese feinere Art des Naturgefühls hat zwar erst in der modernen Menschheit ihre höchste Ausbil-

dung erfahren, sie ist aber, wie die Naturschilderungen der antiken Dichtkunst beweisen, auch der älteren Zeit nicht fremd. Es erscheint daher durchaus berechtigt, den Charakter der umgebenden Natur zur Erklärung der Gemütsart eines Volkes heranzuziehen. Wüste und Steppe haben z. B. einen unverkennbaren Einfluß auf die Entwicklung des religiösen Sinnes: „Wir alle suchen die Einsamkeit, wenn wir unsere Gedanken sammeln wollen. Das nämliche Streben trieb Johannes den Täufer und Christus in die Stille der Jordanwüste, Mohammed in die Wüstenklippen abseits von Mekka. Nur wenige, aber gewaltige Eindrücke sind es, mit denen die Wüste in feierlichem Schweigen das sinnende Gemüt des Menschen erfüllt. Über der starren Gesteinsfläche schaut das Auge nur eine, aber eine stetige, ruhig gleichmäßige Bewegung: die der Gestirne. Nicht Menschenhand lenkt sie, es muß eine übermenschliche, jedoch einheitliche Macht sein, die das erwirkt.“[1]) Das deutsche Gemüt bringt Sombart in Zusammenhang mit dem, jetzt allerdings stark reduzierten, deutschen Walde. Was er darüber sagt, ist zum wenigsten ein beachtenswerter Beitrag zum Verständnis der deutschen Eigenart: „Das Sinnige, das Zarte, das Schaudervolle, der tiefe Zug der Sentimentalität und was sonst noch das deutsche Volk von anderen Nationen unterscheidet: im Walde hatte es seinen Urgrund, in dem ungepflegten, wild wachsenden Walde, in dem die Vögel im Frühjahr in den Büschen sangen, in dem die Nebel im Herbste über die Lichtungen zogen.“[2])

Wie der Mensch an der Natur seine Seele bildet, so ist er auch in der äußeren Darstellung seiner Ideen und Empfindungen an sie gebunden. Eine Industrie z. B. kann sich nur dort machtvoll entfalten, wo ihr entsprechende Rohstoffe in ausgiebigem Maße zur Verfügung stehen. Ähnliche Rücksichten sind der bildenden Kunst auferlegt. Die griechische Skulptur hat ihre hohe Blüte nur erreicht, weil sie ein so ausgezeichnetes Material im Lande vorfand und das

[1]) A. Kirchhoff. Mensch und Erde⁴. Leipzig 1914. S. 39 f.
[2]) W. Sombart, Die deutsche Volkswirtschaft des 19. Jahrhunderts. Berlin 1903. S. 13.

milde Klima des Südens es gestattet, Marmor auch bei Kunstwerken zu verwenden, die dem Einfluß der Witterung stark ausgesetzt sind. Der rauhere Norden braucht für Monumente unter freiem Himmel ein widerstandsfähigeres Material.

2. Zergliedern wir die Beschaffenheit eines Landes, so ist als historischer Faktor zunächst seine geographische Lage und seine Bodengestaltung zu nennen.

Hochbedeutsam für die welthistorische Stellung eines Landes ist in dieser Hinsicht seine Beziehung zum Meere.

Das Meer scheidet. Inseln zeigen daher unter sonst gleichen Bedingungen eine größere Abgeschlossenheit als die Länder des Kontinents. Für Halbinseln ergeben sich je nach ihrer Gestalt ähnliche Verhältnisse. Die Folge davon ist ein geringerer Grad von Völkermischung und ein zäheres Festhalten überlieferter Art und Sitte. Auch die Gefahr kriegerischer Einfälle fremder Völker ist herabgemindert, so daß diese Gegenden seltener zum Schauplatz welthistorischer Kämpfe werden. Die abseits von den großen europäischen Völkerwegen liegende skandinavische Halbinsel hat den germanischen Typus am reinsten bewahrt. Fremde Kulturelemente sind nur langsam und spät eingedrungen. Das Christentum hat erst im elften Jahrhundert Eingang gefunden. Auf dem entlegenen Island ist die altgermanische Götter- und Heldensage am längsten lebendig geblieben und in den Liedern der älteren Edda (entstanden im achten bis zehnten, gesammelt im dreizehnten Jahrhundert) der Nachwelt erhalten worden. Britannien hat zum Festland wegen der größeren Nähe desselben seit alter Zeit lebhaftere Beziehungen gehabt. Aber auch seine Geschichte ist in vieler Hinsicht ein Beweis dafür, wie das Meer abschließt und schützt.

Das Meer scheidet. Mit der Entwicklung der Schiffahrt wird es anderseits zu dem bedeutendsten und billigsten Verkehrsmittel großen Stils, zumal auf weite Entfernungen hin; es wird zur „Hochstraße der Erde“. So schafft es die Möglichkeit, die Erzeugnisse des eigenen Landes auszuführen

und dafür die Produkte ferner Länder einzutauschen. An seiner Küste entstehen deshalb die größten Handelszentren. Auch kleine Staaten können unter der Gunst solcher Verhältnisse zu außerordentlicher Blüte und weltpolitischer Bedeutung gelangen (Phönizien, Karthago, Venedig u. a.). Dabei hängt wieder viel von der ganzen geographischen Lage des Landes, von der Küstengliederung und dem Vorhandensein geschützter, eisfreier Häfen ab. Wegen dieser Bedeutung des Meeres ist seine Nähe und ungehinderte Benützung besonders für größere Völker ein Lebensbedürfnis. Daher das Streben des Binnenlandes nach günstigen Zugängen zur offenen See. Rußlands Geschichte steht seit Jahrhunderten unter diesem Zeichen. Daher auch der Kampf der seefahrenden Nationen um die Freiheit des Meeres und die Vorherrschaft auf dem Meere. Früher ist es vorwiegend ein Kampf um das Mittelmeer gewesen, in der Neuzeit entbrennt der Kampf um das Weltmeer. Seine letzte Phase hat die Gegenwart in dem gewaltigen Ringen zwischen Deutschland und England erlebt.

Bemerkenswert ist die unmittelbare Einwirkung des Meeres auf die Seele des Menschen. Als Brücke, die in ferne Welten führt, regt es die Phantasie an, weckt es die Unternehmungs- und Abenteuerlust. Durch seine unfaßbare Weite und die elementare Gewalt seiner Bewegung bringt es dem Menschen die eigene Kleinheit und die Größe der Schöpfung zum Bewußtsein. Damit lenkt es die Gedanken zum Schöpfer des Alls. Den Seefahrer erzieht es durch seine Gefahren zu schneller Entschlußfähigkeit und tatkräftigem Handeln, zu Kühnheit und Todesmut.

Die Flüsse teilen die Doppelnatur des Meeres. Einerseits trennen sie. Sie sind deshalb natürliche Landesgrenzen und als solche nicht selten das Ziel langwieriger und erbitterter Kämpfe. So betrachtet Frankreich den Rhein als seine natürliche Grenze, und es ist viel Blut vergossen worden, um diese Idee zu verwirklichen. Anderseits sind schiffbare Flüsse ähnlich wie das Meer Verkehrs- und Handelsstraßen, die das Innere eines Landes am leichtesten erschließen. „In wenigen Jahrzehnten des

sechzehnten Jahrhunderts drangen die Europäer auf dem Orinoko, dem Amazonenstrom, dem Parana ins Herz von Südamerika ein; Jahrtausende hingegen währte es, bis man in Afrika mit seinen von Stromschnellen verriegelten Flußstraßen ebensoweit kam."[1]) Die Triebkraft des fließenden Wassers ist bereits in alter Zeit der Industrie dienstbar gemacht worden. Hohe Bedeutung haben die Flüsse schließlich für die Fruchtbarkeit des Bodens und damit für eine der wichtigsten Grundlagen aller Kulturentwicklung. In den fruchtbaren Niederungen des Nil, des Euphrat, des Indus, des Hoangho finden wir die ältesten Kulturzentren. Spätere Kulturen, wie die phönizische, persische und griechische zeigen eine solche Gebundenheit nicht, aber der Tiber, der Po, der Arno, der Rhein, die Elbe, die Weichsel, die Wolga sind Beweise dafür, daß die kulturfördernde Kraft der Flüsse sich zu allen Zeiten bewährt. Manche Flüsse haben so innige Beziehungen zum Leben eines Volkes, daß sie von alters her auch seine Phantasie beschäftigen, daß sie personifiziert, besungen und wie ein nationales Heiligtum gefeiert werden.

Das Gebirge ist im Gegensatz zu den Wasserstraßen nur ein Verkehrshindernis. Höhenzüge gehören daher zu den natürlichen Völkerscheiden. Aus demselben Grunde begünstigt ein gebirgiges Land die Bildung und Erhaltung selbständiger Volksstämme. Die Hochgebirge bewahren zuweilen als „Völkermuseen" Jahrtausende hindurch zersprengte Reste untergegangener Völkerschaften. So wohnen noch heute in den Pyrenäen die Basken als Nachkommen der einst weitverbreiteten Iberer, eines nichtarischen Volkes, dessen Sprache mit keiner der lebenden europäischen Sprachen verwandt ist. In politischer Hinsicht fördert die gebirgige Landschaft die Kleinstaaterei. Die Stadtstaaten des alten Griechenland und die Kantonalverfassung der Schweiz finden wenigsten zum Teil in der reichen geographischen Gliederung des Landes ihre Erklärung. Den Volksgeist beeinflußt das Gebirge, indem es durch seine Armut die

[1]) Kirchhoff, a. a. O. S. 4.

Einfachheit der Sitten schützt, durch seine Abgeschlossenheit fremden Einflüssen den Zutritt erschwert und den Lebensgewohnheiten eine größere Beständigkeit sichert, durch die Schwierigkeit der Verkehrsverhältnisse zu Ausdauer, Mut und Tatkraft, durch den freien Spielraum, den es selbständigem Handeln gewährt, zur Freiheitsliebe erzieht. Es genügt zum Beweise an typische Bergvölker wie die Schweizer, Tiroler, Schotten, Basken, Albanier, Montenegriner zu erinnern.

3. Nicht weniger wichtig als die Bodengestaltung ist der Bodenreichtum. Neben der vegetabilischen Fruchtbarkeit des Bodens kommen hier besonders seine Mineralien in Betracht.

Ein reicher Bodenertrag bildet eine der wichtigsten Vorbedingungen reger Kulturentwicklung. Was der Kultur dient, ist jedoch weniger die sich üppig von selbst entfaltende Fruchtbarkeit, die leicht zu Trägheit und Sorglosigkeit verführt, als jene Eigenart des Bodens, die dem Menschen weitgehende Aufgaben stellt und nur der redlichen Mühe den entsprechenden Lohn verheißt. „Nicht in Reichtum an Gaben, sondern an Anregungen liegt das Kulturfördernde der Natur.“[1])

Am innigsten ist dieser Zusammenhang bei der materiellen Kultur. Sie kann sich nur entfalten, wenn sie geeignetes Material zur Bearbeitung vorfindet. Steht nun die Wahl frei, so wendet sich die Kulturarbeit begreiflicher Weise zunächst dorthin, wo die besten Bedingungen gegeben sind und die leichtesten oder reichsten Erfolge winken. Nur wenn die Not zwingt oder die fortschreitende Technik bessere Methoden schafft, wird die Arbeit auch dort aufgenommen, wo schwerer Resultate zu erzielen sind. So bedingt die Beschaffenheit des Landes das Maß und den Charakter seiner materiellen Kultur. Doch ist die Abhängigkeit nicht für alle Zweige der Kultur gleich groß. Bodenkultur und Bergbau sind unmittelbar an die Scholle gebunden. Freier ist die Industrie. Sie kann die Rohstoffe, die sie

[1]) F. Ratzel, Anthropogeographie. I. S. 383.

verarbeitet, einführen, doch wird sie in der Regel nur dann zu größerer Blüte kommen, wenn sie die wichtigsten Betriebsmittel dem eigenen Lande entnimmt. Der gewaltige Aufschwung der Eisenindustrie in Deutschland, England und Amerika wäre ohne die inländischen Erz- und Kohlenlager unmöglich gewesen.

Für die geistige Kultur eines Volkes hat der Bodenertrag seines Landes nicht eine so große Bedeutung, doch bestehen auch hier beachtenswerte Beziehungen. Die intensive Pflege von Kunst und Wissenschaft ist an einen gewissen Wohlstand des Landes gebunden. Sie setzt voraus, daß der Kampf ums Dasein nicht alle Kräfte in Anspruch nimmt, weil sonst Zeit und Neigung für ideale Interessen fehlen. Sie hat ferner vielseitige Anregung und weitgehende Arbeitsteilung innerhalb der Gesellschaft und deshalb eine Dichtigkeit der Bevölkerung zur Voraussetzung, die sich nur entwickeln kann, wo reiche Erwerbsmöglichkeiten gegeben sind. Auf Sittlichkeit und Religion übt der Reichtum des Landes ebenfalls seinen Einfluß aus. Insofern er eine freiere Entfaltung des Geisteslebens ermöglicht, fördert er auch die Durchbildung der sittlich-religiösen Erkenntnis und damit das sittlich-religiöse Leben selbst. Auf andere Weise tut er diesem allerdings starken Abbruch. Indem die Freigebigkeit der Natur den Zwang zur Arbeit verringert und eine Fülle von Gütern darbietet, schwächt sie die sittliche Kraft und erzieht zu Habgier und Genußsucht. Indem sie die Seele für das Irdische gefangen nimmt und zugleich die Abhängigkeit vom Walten der Vorsehung weniger fühlbar macht, schadet sie dem religiösen Sinn. Sittlichkeit und Religion gedeihen daher in der Regel besser, wo härtere Lebensbedingungen den Menschen in strenge Zucht nehmen.

Neben und mit der kulturellen Entwicklung beeinflußt der Bodenreichtum die politische. Er ist von ausschlaggebender Bedeutung für die Volkszahl und damit für die Wehrkraft des Staates. Er bedingt ferner die für die politische Machtstellung so wichtige wirtschaftliche Kraft des Landes. Schließlich kommt auch in diesem Zusammenhang sein Einfluß auf das gesamte Kulturleben in Betracht, weil

der ganze Kulturstand eines Volkes auf sein politisches Schicksal einwirkt.

Wegen ihres Wertes sind die von der Natur gesegneten Erdstriche immer als Besitz gesucht und oft in heißem Kampf umstritten worden. Nicht selten haben sich ganze Völker in Bewegung gesetzt und ihre alten Wohnsitze verlassen, um sich in fruchtbareren Gegenden anzusiedeln. So ist aus den Steppen und Hochebenen Zentralasiens eine ganze Reihe von Völkerschaften hervorgebrochen, eine neue Heimat zu suchen oder doch neue reiche Länder zu erobern. Die Arier sind nach Indien hinabgestiegen, die Mongolen haben zeitweise einen großen Teil Asiens bis nach Indien und China hinein überflutet, die Hunnen sind nach Europa vorgedrungen und haben hier die germanische Völkerwanderung in regeren Fluß gebracht; ihnen sind später die Magyaren, Tataren und Türken gefolgt. Regelmäßiger lockt der Bodenreichtum eines Landes den Handelsverkehr an, und zwar bis auf die weitesten Entfernungen hin. Man ging im Altertum vom Mittelmeer bis nach Britannien, um Zinn, an die Ostsee, um Bernstein, nach Arabien, um Spezereien, nach China, um Seide zu holen. Die Neuzeit hat dann systematisch, zuweilen unter ungeheuren Schwierigkeiten und Gefahren, in allen Erdteilen aufgespürt, was sich an Schätzen darin findet. Der Handel führt in vielen Fällen zur Anlegung fester Niederlassungen, in anderen kommt es zur Besitzergreifung des ganzen erschlossenen Landes. Die Entdeckung der Neuen Welt hat den europäischen Völkern in großem Maßstab Gelegenheit zu solchen Eroberungen gegeben, und der Besitz reicher überseeischer Kolonien hat sich als so wichtig erwiesen, daß er eines der bedeutsamsten Ziele der europäischen Politik mit ihren Bündnissen und Verträgen, mit ihren Spannungen und Kämpfen bildet.

4. Wie der Mensch vom Boden abhängig ist, der ihn trägt, so auch von der Atmosphäre, die ihn umgibt. Den im Verlauf eines Jahres regelmäßig wiederkehrenden Wechsel der atmosphärischen Verhältnisse nennen wir das K l i m a. Es wird näherhin bestimmt durch die Strahlung,

die Wärme, den Luftdruck, die Strömungen und den Feuchtigkeitsgehalt der Atmosphäre. Das Klima wirkt auf den Menschen unmittelbar, indem es die Entwicklung und die Funktionen seines Körpers beeinflußt, mittelbar, indem es seine äußeren Lebensbedingungen mitbestimmt. Es ruft auf diese Weise nicht nur vorübergehende, sondern auch dauernde Veränderungen in ihm hervor. So ist es an der Rassenbildung jedenfalls stark beteiligt gewesen. Mit dem Körper unterliegt auch die Seele dem Einfluß des Klimas, doch sind die Zusammenhänge hier, besonders wenn die Umbildung eines bereits ausgeprägten Typus in Frage kommt, im einzelnen noch sehr unsicher.[1])

Den stärksten Druck, und zwar in nachteiligem Sinne, üben auf den Menschen die extremen Formen des Klimas aus. In den Regionen des Polareises verkümmert der Mensch, weil die Kälte und die lange Winternacht einen großen Teil des Jahres das Leben und die Lebensfreude stark unterbinden. In den heißen, besonders in den feuchtheißen Tropengegenden erschlafft die Spannkraft des Körpers und mit ihr die Tatenenergie der Seele. Dafür entzündet sich um so leichter die Sinnlichkeit. Am günstigsten wirkt ein mittleres Klima, zumal wenn sich mit ihm ein anregender, nicht zu schroffer Wechsel der Jahreszeiten verbindet. In der gemäßigten Zone liegt denn auch vorwiegend der Schauplatz der Geschichte. „Die Unterbrechung der Hitze durch eine kühlere Jahreszeit ist für die Europäer und deren Abkömmlinge eine Bedingung zur vollen Betätigung der körperlichen und geistigen Kräfte; sie setzt daher, wenigstens gegenwärtig, auch der Verbreitung einer höheren Kultur gewisse Grenzen. Ein heißer, sogar ein sehr heißer Sommer verhindert das atemlose ‚going ahead' (Vorwärtshasten) in Nordamerika nicht; wo sich aber die Hitze, wenn auch gemildert, über das ganze Jahr erstreckt, wohin der stimulierende Winter nicht mehr reicht, da kann wohl gelegentlich der Nordländer die mitgebrachten idealen Ziele oder groß angelegten Spekulationen Jahre hindurch mit Energie

[1]) Vgl. W. Hellpach, Die geopsychischen Erscheinungen, Leipzig 1911, S. 161.

verfolgen, aber Schlaffheit und Sorglosigkeit ist sicherlich der allgemeine Charakterzug des Menschengeschlechts in diesen Gegenden, der auch die eingewanderten Europäer bei längerem Aufenthalt, je länger je mehr, ergreift."[1])

## 2. Die Naturfreiheit des Menschen.

1. Ist der Mensch in vieler Hinsicht von der äußeren Natur abhängig, so wird er in seinem Denken und Handeln doch nicht ausschließlich durch sie bestimmt. Die Geschichte ist nicht ein einfaches „Echo der Geographie". Abgesehen davon, daß sie noch anderen äußeren Einflüssen untersteht, kommen auch aus dem Innern des Menschen selbst bedeutsame Impulse. Die Seele hat ihre Ideen, die zwar an der Hand der Erfahrung gewonnen werden, aber weit über diese hinaus in ein Reich des Übersinnlichen führen, und sie besitzt natürliche Neigungen, die jenen Ideen in die Welt ewiger Werte folgen. Daraus ergeben sich Bestrebungen wissenschaftlicher, künstlerischer, sittlicher und religiöser Art, für die in den Antrieben der Natur keine ausreichende Erklärung zu finden ist.

2. Soweit aber die Natur wirklich einen Einfluß ausübt, bestimmt sie das Verhalten des Menschen keineswegs eindeutig und mit mechanischer Notwendigkeit. Die Seele steht ihrer Einwirkung nicht rein passiv gegenüber, sie folgt ihr nicht willenlos, sondern vermag sich über die äußeren Reize zu erheben und in freiem Entschluß zu ihnen Stellung zu nehmen. Und selbst wenn dieses Moment der Freiheit nicht gegeben wäre, wenn die Reaktion der Seele ganz gesetzmäßig vor sich ginge, würde der Erfolg doch nicht von der Natur allein abhängen, sondern vom handelnden Subjekt mitbestimmt werden. Jeder Mensch hat seine besondere Eigenart. Indem der äußere Antrieb durch diese hindurchgeht, wird die Art seiner Wirkung modifiziert. Der eine läßt sich durch Hindernisse und Widerwärtigkeiten zurückhalten, für den anderen sind sie nur ein Anreiz zum Kampfe. Jener unterwirft sich der Natur, dieser bezwingt

[1]) W. Köppen, Allgemeine Klimalehre.[2] Leipzig 1906. S. 117f.

sie. Der eine versteht die von außen kommenden Anregungen und benützt die gegebenen Hilfsmittel, der andere geht träge und stumpfen Geistes daran vorüber. Selbst das Nächstliegende wird oft übersehen. „Gleichgültig kann der Mensch lange Zeit hindurch Naturerzeugnisse handhaben, die zu einem bestimmten Gebrauch unmittelbar einzuladen scheinen, und kann dennoch diesen Gebrauch nicht entdecken; nicht einmal die Not macht in diesem Sinne erfinderisch, daß sie überall durch ein Nachdenken, welches spätere Fortschritte einleiten könnte, Befriedigung der Bedürfnisse suchen hieße; so groß ist vielmehr die natürliche Trägheit des Menschen, daß er, zufriedengestellt durch die Abwehr des äußersten Elends, lange Zeit die beständige Wiederkehr von Leiden erträgt, deren Abwendung einer einigermaßen nachdenklichen Verwendung der Mittel, die ihm wirklich zu Gebote stehen, keineswegs schwer fallen würde. Man täuscht sich daher, wenn man in der Gunst geographischer Verhältnisse, deren Nutzbarkeit unserer geübten Aufmerksamkeit sogleich entgegentritt, eine antreibende Macht zu sehen glaubt, die, ohne auf eine glückliche Empfänglichkeit des Menschen rechnen zu müssen, sie mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses in eine bestimmte Richtung und Geschwindigkeit der Entwicklung hineingedrängt hätte.“[1])

Die Regeln, die über den Zusammenhang von Natur und Geschichte aufgestellt werden, haben daher immer nur eine sehr relative Geltung. Die erwarteten Wirkungen bleiben vielfach aus, und statt ihrer treten gerade entgegengesetzte ein. Die Nähe des Meeres schafft nicht ohne weiteres seetüchtige Völker. Die Polynesier haben sich nach dieser Seite hin entwickelt, die meisten Küstenbewohner Afrikas nicht, die alten Phönizier, Griechen, Skandinavier sind seefahrende Nationen, die Gallier und Britannier nicht. Der gebirgige Charakter eines Landes hat nicht immer die politische Zersplitterung zur Folge. Der gebirgige Süden Italiens war bereits zu einem Königreich

[1]) Lotze, Mikrokosmos. III³. S. 108 f.

geeint, als es in der norditalienischen Tiefebene noch zahlreiche Kleinstaaten gab. Heute steht ganz Italien ebenso wie Griechenland und Norwegen unter einem Herrscher. Reiche Bodenschätze werden vielfach nur in geringem Maße oder nicht vom einheimischen Volke, sondern von Fremden ausgenützt. Trägheit oder Mangel an Organisationstalent sind in der Regel daran schuld. Zuweilen liegt der Grund auch in einem äußeren Druck. So haben die Engländer in Ägypten den Anbau von Tabak und die Verarbeitung der Baumwollproduktion des Landes verboten, um selbst fertige Baumwollfabrikate und den Rohstoff für die sehr entwickelte Zigarettenfabrikation einführen zu können. Auch das Klima übt keinen zwingenden und eindeutigen Einfluß aus. Ein heiterer Himmel und eine gesegnete Natur erzeugen nicht immer ein heiteres Gemüt. Indien ist das Land der schwermütigsten Lebensanschauung, Mexiko hatte eine grausame Religion mit furchtbaren Menschenopfern. Die ältesten Kulturzentren (Indien, Babylonien, Ägypten, Mexiko) liegen in heißen Gegenden. Ein Klima, das den sinnlichen Trieben unbezwingliche Kraft geben zu müssen scheint, hat in den brahmanischen Büßern Indiens und den christlichen Einsiedlern Ägyptens Beispiele der strengsten Abtötung gesehen. Die Sittenstrenge, sagt Balmes in einer Abhandlung über die altchristlichen Aszeten, ist nicht durch die Entfernung vom Äquator bedingt: „Unter einem Himmelsstrich, der für die Seele eine Pestkammer zu sein scheint — wo die Erschlaffung des Leibes notwendig auch die Erschlaffung des Geistes mit sich führt — wo selbst die Luft, die man einatmet, zur Wollust reizt — da entfaltete der Geist seine größte Kraft; da wurde die größte Abtötung geübt; da wurde die Sinnenlust mit der größten Strenge und Unerbittlichkeit ausgerottet.“[1])

Am auffallendsten sind die starken Wandlungen in den politischen und kulturellen Verhältnissen ein und desselben Landes. Griechenland, einst die klassische Stätte geistiger Bildung, verödet später und beginnt erst in der

[1]) Balmes, Katholizismus und Protestantismus.[3] Regensburg 1888. II. S. 31f.

Gegenwart wieder einen neuen Aufschwung zu nehmen. Ähnlich wechselt das Schicksal von Babylonien und Ägypten. Beide Länder haben heute eine Bevölkerung, die zum größten Teil nicht einmal die Denkmäler ihrer Vorzeit versteht. Japan schließt sich im siebzehnten Jahrhundert nach einer längeren Blütezeit von Handel und Schiffahrt nach außen hin ab, um dann neuerdings wieder mit rastlosem Eifer in den Weltverkehr einzutreten. England wird trotz seiner günstigen Lage erst im zwölften Jahrhundert eine seemächtige Nation und gewinnt seine Weltmachtstellung erst in der Neuzeit nach Zurückdrängung von Spanien, Portugal, Holland und Frankreich. Deutschland kümmert sich in alter Zeit wenig um die See, im Mittelalter blüht die Hansa, dann folgt wieder ein Niedergang, bis das neunzehnte Jahrhundert eine neue außerordentliche Entwicklung des Seewesens bringt. Deutschlands Größe in den letzten Jahrzehnten hat man zu der Tatsache in Beziehung gesetzt, daß es als europäische Zentralmacht von allen Seiten einem starken Druck ausgesetzt und deshalb zur Anspannung aller Kräfte genötigt war, wenn es sich behaupten wollte: „Unsere geographische Lage ist unser historisch-politisches Schicksal." (O. Hintze. In „Deutschland und der Weltkrieg". Leipzig 1915.) Dieselbe Lage aber hat Deutschland früher, als ihm Einmütigkeit und Energie fehlten, zum ohnmächtigen Spielball der europäischen Großmächte gemacht.

3. Die Naturfreiheit des Menschen steigert sich in vieler Hinsicht noch mit dem Fortschritt der Kultur, da mit diesem die Fähigkeit wächst, die Natur zu meistern und dienstbar zu machen. Indem die Kultur das Leben auf einer intensiveren Benützung der Naturkräfte aufbaut, verstärkt und erweitert sie allerdings die Beziehungen zur Natur und damit in gewissem Sinne auch die Abhängigkeit von ihr. Der Ausbau der Industrie z. B. hat zur Folge, daß das Ausbleiben von Stoffen, die auf einer primitiven Kulturstufe kaum vermißt werden, eine wirtschaftliche Krisis hervorrufen kann. Und die Ausbildung der internationalen Wirtschaftsgemeinschaft durch die Vervollkommnung des Ver-

kehrswesens hat bewirkt, daß wir selbst durch den Ausfall der Ernte in fernen Ländern berührt werden. Aber die Beziehungen zur Natur gewinnen durch den Kulturfortschritt doch eine wesentlich andere Gestalt, so daß sie nicht mehr so drückend empfunden werden wie früher.

Der Mensch steht nun der Außenwelt in einer aktiveren Stellung gegenüber. Er wartet nicht untätig auf das, was sie ihm von selbst gibt, sondern zwingt ihr ihre Gaben ab, er nimmt sie nicht hin, wie sie ist, sondern gestaltet sie nach seinen Ideen. Man denke an die Erschließung neuer Verkehrswege. Welchen Umschwung der Verhältnisse hat die eine Durchstechung der Landenge von Suez zur Folge gehabt! Ein anderes Beispiel ist die kulturell so wichtige Übertragung von Haustieren und Nutzpflanzen von einem Erdteil zum anderen. „Nicht ein Erdteil wird vermißt unter den Darleihern von Zuchttieren, Nutz- oder Ziergewächsen an Europa. Am schwächsten ist Afrika vertreten, nämlich bloß mit Schmuckpflanzen wie Calla und Pelargonien; Australien schenkte uns in seinem Eukalyptus einen kostbaren, raschwüchsigen Baum, der durch die energische Saugtätigkeit seines mächtig ausgreifenden Wurzelwerks u. a. in den Pontinischen Sümpfen Wunder tut zur Austrocknung des Bodens, zur Vernichtung des Fiebermiasmas; Amerika verdanken wir den Truthahn, die Tabakpflanze, den Mais, vor allem aber die Kartoffel, ferner die eigenartig fremdländische Staffage der Mittelmeerländer: Agave nebst Opuntie; am meisten jedoch spendete uns Asien, mit dem Europa zufolge seines breiten Landanschlusses im Osten sowie der bequemen Schiffsverbindung über das Mittelmeer stets im engsten Bunde gestanden hat durch Wanderung der Völker und durch Warenaustausch. Jeder Hühnerhof stellt eine asiatische Geflügelkolonie dar, innerhalb deren nicht selten der Pfau eine echt indische Farbenpracht entfaltet. In vor- oder doch frühgeschichtliche Zeitfernen reicht die Einführung des Weizens und der Gerste aus Asien, noch während des Altertums folgen Walnuß und Kastanie, Mandel, Pfirsich und Aprikose, erst durch Lucullus die Kirsche.“[1])

[1]) Kirchhoff, a. a. O. S. 46 f.

Durch die fortgeschrittene Kultur wird die Verbindung mit der Natur ferner großzügiger und verzweigter, das Dasein baut sich auf einer breiteren Basis auf, so daß der Mensch nicht mehr so abhängig ist von Ort und Stunde und leichter einen Ausgleich herstellt, wenn die Natur irgendwo versagt. Die modernen Verkehrsmittel ermöglichen es, Rohstoffe für die Industrie in größerem Maßstabe aus fernen Ländern einzuführen, sie sichern die Ernährung der Bevölkerung auch in den Fällen, in denen früher eine Hungersnot unvermeidlich war.

4. Zusammenfassend werden wir daher sagen müssen, daß weniger die Natur selbst als die Art, wie der Mensch zu ihr Stellung nimmt, den Gang der Geschichte bestimmt. Kirchhoff hat nicht unrecht, wenn er behauptet: „Stets sind die Länder das, was ihre Völker aus ihnen machen.“[1]) Und Rümelin bemerkt treffend: „Wenn ein Land die Kultur seiner Bewohner dadurch fördert, daß es ihnen die Gaben der Natur mit leichter Mühe und in reichster Fülle bietet, das andere dadurch, daß es ihnen eben diese Gaben erschwert und sie zu angestrengter Arbeit nötigt, wenn die insulare Lage ebenso zu Schiffahrt und Handel wie zu glücklicher Isolierung und Selbstgenügsamkeit einladet, wenn die Gebirgslandschaft das eine Mal zu einem idyllischen Hirtenleben, das andere Mal zur Unterwerfung der verweichlichten Talbewohner aufmuntert, wenn die weite Ebene bald durch ihre Einförmigkeit beschränkt, bald durch den leichten Verkehr und den weiten Gesichtskreis zu Gründung großer Staaten und Reiche die Hand bietet, so scheint daraus mehr zu folgen, daß der Mensch sich in jeder Situation zurechtzufinden und aus jeder die seiner Eigenart entsprechenden Vorteile zu ziehen weiß, als daß die Natur ihm ihre Gesetze aufzudrängen vermöchte.“[2])

[1]) O. a. O. S. 53.
[2]) G. Rümelin, Reden und Aufsätze. Neue Folge Freiburg 1881. S. 135 .

## § 9. Die innere Natur.

### 1. Der Einfluß des Körpers im allgemeinen.

1. Der äußeren Natur stellen wir das materielle Wesensmoment im Menschen selbst als innere Natur gegenüber. Die innere Natur steht der Seele näher als die äußere, sie wirkt deshalb noch stärker und unmittelbarer auf sie ein, doch ist sie selbst wieder in vieler Hinsicht von der Außenwelt abhängig, so daß sie zum großen Teil nur Einflüsse weiter gibt, die von dieser ausgehen.

Die Art der Einwirkung ist einerseits durch die Stellung des Körpers zur Seele, anderseits durch die Verschiedenheit der Zustände des Körpers selbst bestimmt.

Der Leib ist wie die Seele ein Wesensbestandteil des Menschen. Sein Wohl und Wehe wird daher vom Menschen als eigenes empfunden; in der Regel wird es sogar mehr beachtet als das Wohl des Geistes. Zur Seele steht der Körper im Verhältnis eines dienenden Organs. Er vermittelt ihr die Eindrücke der Außenwelt und gibt ihr die Möglichkeit, sich nach außen zu betätigen. Die Entfaltung des menschlichen Seelenlebens und Handelns ist deshalb durch die des Körpers bedingt.

Dabei kommt zunächst die dauernde Wesensbeschaffenheit des Körpers in Betracht. Die größte Bedeutung hat in diesem Zusammenhang das Nervensystem, speziell das Gehirn. An das Gehirn ist das Leben der Seele in erster Linie gebunden, und von seiner Ausbildung hängt die Vollkommenheit aller, selbst der höchsten Seelentätigkeiten ab. Das tritt am deutlichsten in den pathologischen Erscheinungen zutage. Jede erhebliche Erkrankung oder Verkümmerung des Gehirns hat eine Schwächung und Störung des Seelenlebens zur Folge. Das geistige Erkennen und sittliche Wollen ist davon nicht ausgenommen. Über die Natur dieses Zusammenhanges wissen wir wenig Näheres, am wenigsten über die Beziehungen des Gehirns

zum eigentlichen Geistesleben. Für die sinnlichen Funktionen der Seele ist immerhin eine gewisse Lokalisation im Gehirn (Sprachzentrum, Sehzentrum, motorische Zentren usw.) nachgewiesen worden, für die geistigen fehlt auch dieser Nachweis. Noch weniger sind wir darüber unterrichtet, welche Beschaffenheit des Gehirns eine bestimmte Schwäche oder ein Vorzug, ein bestimmtes Talent oder eine geniale Veranlagung der Seele zur Voraussetzung hat. Soviel ist indessen gewiß, daß es nicht allein auf die Größe, sondern ebenso sehr auf die innere Struktur des Gehirns ankommt. Bedeutende Männer haben zwar gewöhnlich ein über das Mittelmaß hinausgehendes Gehirn, es gibt aber Ausnahmen wie Raffael und Gambetta. Anderseits sind bei gewöhnlichen Arbeitern auffallend hohe Gewichtszahlen festgestellt worden. Schon aus diesem Grunde haben die öfter erneuten Versuche, einen festen Zusammenhang zwischen der Gestalt des Schädels und den Wesensanlagen der Seele zu konstruieren (z. B. Lavaters Physiognomik, Galls Phrenologie, Lombrosos Typus des geborenen Verbrechers) scheitern müssen.

Während die relativ beharrenden Eigenschaften des Körpers zur Erklärung der habituellen Eigenart des Menschen beitragen, sind seine wechselnden Zustände für das Verhalten in einzelnen Fällen von Bedeutung. Die Seele reagiert selbst auf leise Änderungen des leiblichen Wohlbefindens. Größere Erschütterungen desselben wie schwere Erkrankung oder Ermüdung, heftige Qualen von Hunger und Durst ziehen sie entsprechend stärker in Mitleidenschaft. Sie schwächen die Spannkraft des Geistes, sie beeinträchtigen die Stimmung, erzeugen üble Laune, Mißmut, Verzagtheit und Verzweiflung, sie beeinflussen schließlich die Entscheidungen des Willens, indem sie ihn drängen, Rücksicht auf den Zustand des Körpers zu nehmen. Diese Abhängigkeit der Seele vom Leibe macht sich im Leben auf Schritt und Tritt bemerkbar. Handelt es sich um körperliche Zustände größerer Massen oder einzelner führender Persönlichkeiten, so können sie der Anlaß zu bedeutsamen Wendungen im Verlauf der Geschichte werden. Karl V. lag

krank darnieder, als Moritz von Sachsen die Waffen gegen ihn erhob. Der körperliche Zusammenbruch war einer der Gründe, die ihn bewogen, den Kampf nicht mehr aufzunehmen, sondern mit den protestantischen Reichsständen endgültig Frieden zu schließen und selbst der Krone zu entsagen. Napoleons Mißgeschick in seinen letzten Feldzügen erklärt sich zum nicht geringen Teil daraus, daß die Erschlaffung des Körpers die Elastizität seines Geistes beeinträchtigte und ihn zugleich nötigte, die Ausführung seiner Pläne mehr als früher den Unterführern zu überlassen. Hunger und Krankheit haben nicht selten dem Vormarsch großer Heere Einhalt geboten oder sie zum Rückzug gezwungen, sie haben Festungen überwunden, die jedem Angriff der Waffen trotzten, sie haben ganze Völker zur Verzweiflung getrieben und Revolutionen hervorgerufen.

2. Bei aller Abhängigkeit ist der Mensch doch imstande, sich auch der inneren Natur gegenüber ein weitgehendes Maß von Freiheit zu wahren und selbst eine herrschende Stellung zu erringen.

Seine seelische Eigenart ist keineswegs restlos durch die Wesensbeschaffenheit des Leibes bestimmt. Wie weit die Abhängigkeit der angeborenen Individualität geht, wissen wir allerdings nicht. Aber die Eigenart der Seele entwickelt sich im Laufe des Lebens, und für das Resultat dieser Entwicklung ist außer der gegebenen Anlage der Einfluß der Umgebung und vor allem das freie Handeln der Persönlichkeit selbst von entscheidender Bedeutung. Die vorgefundene Grundlage bleibt zwar der Ausgangspunkt, aber sie läßt sich verschieden ausgestalten. Wiederholte Betätigung in einer bestimmten Richtung schafft eine Fertigkeit und Neigung derselben Art. Durch Übung erstarken die Kräfte, durch Vernachlässigung verkümmern sie. So bildet die Seele sich selbst, und insofern jedes Tun auf den Körper zurückwirkt, bildet sie damit auch diesen um.

Ebenso vermag der Mensch innerhalb gewisser Grenzen dem Einfluß der wechselnden Zuständlichkeiten seiner sinnlichen Natur zu widerstehen. Er kann durch die Energie

des Geistes die Schwäche des Körpers überwinden und trotz ihrer Großes vollbringen, er kann die Forderungen der Sinnlichkeit unbeachtet lassen und in seinen Entschließungen höheren Gesichtspunkten folgen. Ein Spinoza, ein Schiller, ein Nietzsche haben ihre bedeutendsten Werke in schwer leidendem Zustand geschrieben. Die Märtyrer haben ihrem Glauben unter den furchtbarsten Qualen die Treue bewahrt. Und unsere Zeit hat es im Stellungskriege staunend gesehen, welchen Erschütterungen des Nervensystems ein zäher Wille standzuhalten vermag, ohne zusammenzubrechen. In allen diesen Fällen triumphiert die Seele über den Leib.

## 2. Der Einfluß der Rasseneigentümlichkeiten.

1. Von den Unterschieden im menschlichen Körperbau fallen die Rasseneigentümlichkeiten am meisten ins Auge. Sie haben infolgedessen auch in der Geschichtsphilosophie die größte Beachtung gefunden.

2. Unter Rasse versteht man eine größere Menschengruppe mit relativ konstanten, auf Abstammung beruhenden Eigentümlichkeiten. Der Begriff ist an sich physisch-anthropologischer Natur und nimmt als solcher nur auf körperliche Merkmale Bezug. Da jedoch nach einer weitverbreiteten Ansicht jede Rasse auch ihre seelische Sonderart hat, so wird diese vielfach mit in den Begriff der Rasse hineingezogen. Wer die Einwirkung der Rasse auf das Seelenleben untersuchen will, muß naturgemäß von der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs ausgehen.

3. Die Grenzen werden bei der Bestimmung der Rassen bald enger, bald weiter gezogen. Zuweilen geht die Gliederung soweit, daß fast ebenso viele Rassen wie Völker unterschieden werden. Das ist z. B. der Fall, wenn von einer angelsächsischen, gallischen, spanischen, jüdischen Rasse gesprochen wird.

4. Die Frage, ob und inwieweit die Rassenunterschiede psychisch bedeutsam sind,

wird sehr verschieden beantwortet. Gobineau, Chamberlain und die ihnen verwandten Vertreter der Rassentheorie behaupten mit Entschiedenheit, die seelische Veranlagung der Rassen sei ebenso wie die körperliche ungleichartig und ungleichwertig. Es gebe höhere und niedere Rassen, Rassen von größerer und geringerer Kulturbefähigung. Von anderer Seite wird ein solcher Zusammenhang zwischen Rasse und Kultur ebenso entschieden geleugnet. F. Oppenheimer z. B. sagt in einer Kritik der Rassentheorie kurz und kategorisch: „Die Rasse hat mit dem Kulturbesitz an sich nichts zu tun.“[1])

Zu einem sicheren Urteil in dieser Frage zu kommen ist schwerer, als es zunächst scheint. Wie die Rassen heute sind, zeigen sie zwar unverkennbar gewisse seelische Eigentümlichkeiten. Auch stehen ihre Kulturleistungen, als Ganzes genommen, auf einer sehr verschiedenen Höhe. Doch wäre es verfehlt, ohne weiteres von der Kulturleistung auf die Kulturbefähigung zu schließen. Es bleibt zu erwägen, ob die Unterschiede in einer von vorn herein ungleichen Wesensanlage ihren Grund haben oder erst durch die äußeren Umstände und die verschiedene Art der Betätigung entstanden sind. Ferner ist zu beachten, daß es innerhalb derselben Rasse weitgehende individuelle Unterschiede gibt und im einzelnen Falle schwer festzustellen ist, wieviel von einer seelischen Anlage zum Rassentypus und wieviel zur individuellen Eigenart gehört.

Bei dem innigen Zusammenhang zwischen Leib und Seele darf es nun zwar als sicher gelten, daß die Rasseneigentümlichkeiten ebenfalls das Seelenleben irgendwie beeinflussen, doch dürfen die dadurch begründeten Unterschiede nicht überschätzt werden.

Zunächst ist hervorzuheben, daß der seelische Unterschied zwischen den Rassen nicht wesentlicher, sondern akzidenteller Art ist. Bei allen Rassen finden sich dieselben seelischen Grundkräfte wieder, nur

[1]) F. Oppenheimer, Die rassentheoretische Geschichtsphilosophie, In den „Verhandlungen des zweiten deutschen Soziologentages“. Tübingen 1913. S. 125.

ihre Ausgestaltung ist verschieden. Es gibt daher keine niederen Rassen in dem Sinne, daß sie durch den Mangel der seelischen Veranlagung von irgendeinem Gebiet des Kulturlebens gänzlich ausgeschlossen wären. Verfolgen wir die Kulturentwicklung der Menschheit, so lassen die mittleren Kulturstufen überhaupt keine rassenhafte Verteilung erkennen. Aber auch eine selbständige höhere Kultur findet sich fast bei allen Rassen. Wir begegnen ihr, abgesehen von Europa, in China, Indien, Mesopotamien, Ägypten, im Sudan, in Mexiko und Peru. „Nur im australischen Gebiete will es nicht gelingen, höher entwickelte Kulturformen zu finden, und unsere moderne Zivilisation findet als unabhängiges Produkt nichts Ähnliches bei anderen Menschenrassen.“[1]) Sind die übrigen Rassen hinter der indogermanischen Kultur zurückgeblieben, so zeigen sie sich doch zum wenigsten befähigt, diese Kultur zu assimilieren und an ihrer Weiterentwicklung mitzuarbeiten. Die Mängel ihrer eigenen Kultur aber dürfen, wie schon gesagt, nicht ohne weiteres der Rasse als solcher zur Last gelegt werden. Wir wissen nicht, was die zurückgebliebenen Rassen unter günstigeren Verhältnissen geleistet hätten oder später einmal leisten werden.

Zweitens ist zu beachten, daß die Rassen weder in leiblicher noch in seelischer Hinsicht ein homogenes Ganze sind. Die einzelnen Individuen zeigen eine starke Variation des Rassentypus. Die Folge davon ist hier eine Annäherung, dort wieder eine Erweiterung des Abstandes der Rassen. Der seelische Unterschied zwischen einzelnen Repräsentanten verschiedener Rassen darf daher nicht schlechthin als Rassenunterschied und ihre Eigenart als Rasseneigentümlichkeit bezeichnet werden.

Soweit aber die Rassen als solche wirklich bestimmte seelische Eigentümlichkeiten besitzen, sind diese für sie kein unabänderliches Schicksal. Dies ist schon aus dem Grunde nicht der Fall, weil die Rasse selbst Veränderungen unterworfen ist. Die Rassenmerkmale zeigen

[1]) F. Boas, Kultur und Rasse. Leipzig 1914. S. 112.

allerdings ein großes Maß von Beharrlichkeit und behaupten sich vielfach selbst unter stark veränderten Verhältnissen, besonders beim Kulturmenschen, der sich, wie der Europäer in den Kolonien, künstlich ein dem heimischen ähnliches Milieu zu schaffen weiß. Aber allmählich modifizieren neue Lebensumstände und -gewohnheiten doch die Beschaffenheit des Körpers und schneller noch die der Seele.[1])

5. In welchem Sinne die einzelnen Rassenmerkmale die seelische Veranlagung beeinflussen, ist naturgemäß noch schwieriger festzustellen als die Tatsache des Einflusses selbst. Die Verhältnisse liegen hier sehr verwickelt und sind bis dahin noch wenig geklärt. Wir sind daher außerstande, aus den Rassenmerkmalen eines Volkes a priori auf seine geistige Befähigung und voraussichtliche Entwicklung zu schließen. „Tatsächlich ist das Verhältnis so, daß, wenn ein Volk auf einem Gebiet etwas ganz Hervorragendes geleistet hat, die Ethnologen, nachdem sie davon Kenntnis genommen haben, finden, daß diese Rasse die anatomischen und physiologischen Voraussetzungen hatte, die sie für solche Leistungen nach der Analogie früherer Befunde für nötig befanden. Nur mit Lächeln kann man sich der ethnographisch orientierten Urteile über die Japaner erinnern, die noch 1895 in England und Deutschland allgemein waren und die es für ausgeschlossen erklärten, daß dieses Völkchen von zierlichen kleinen Menschen mit ihrer zarten Kunstindustrie, ihrer geselligen Gefügigkeit, ihrer Liebe zu Blumen und Schmetterlingen auch politisch ernst zu nehmen sei.“[2])

Am eingehendsten sind die verschiedenen Schädeltypen untersucht worden, aber die Messungen haben nur gezeigt, daß auch hier die Tatsachen viel komplizierter sind, als man anfangs angenommen hat. Man hat früher vielfach geglaubt, daß jede Rasse ihre besondere Schädelform habe und diese wiederum das Maß der geistigen Begabung bestimme. So galt der geradzähnige Schädel mit hoher Stirn als Zeichen der edleren, der schiefzähnige Schädel mit vorspringendem

[1]) Vgl. F. Hertz, Rasse und Kultur, Leipzig 1915, S. 7 ff.
[2]) Rieß, Historik. I, S. 72.

Kiefergerüst als Zeichen der niederen Rasse. Ein ähnlicher Wertunterschied wurde zwischen Langköpfigkeit (Dolichokephalie) und Kurzköpfigkeit (Brachykephalie) gemacht. Tatsächlich zeigt indessen jede Rasse ein Gemisch von Schädelformen, und es kann höchstens von einem Vorherrschen der einen oder anderen Form gesprochen werden. Auch ist die Schädelform kein konstantes Rassenmerkmal. In Europa ist der dolichokephale Typus im Mittelalter und in der neueren Zeit nachweisbar stark zurückgegangen. Der Grund kann in einer Verdrängung der früheren Rasse oder einer Rassenmischung liegen, der Rassentypus kann aber auch unter dem Einfluß der veränderten Lebensweise ein anderer geworden sein. Man hat u. a. darauf aufmerksam gemacht, daß schwere Arbeit mit vorgebeugter Haltung, wie beim primitiven Ackerbau, einen starken Reiz der Nackenmuskeln mit einengender Wirkung auf den Schädel zur Folge hat, während leichtere Arbeit bei aufrechter Haltung, wie die Beschäftigung der Nomadenvölker und der modernen Industriearbeiter den Blutdruck im Gehirn gleichmäßig verteilt und deshalb die Bildung des nach allen Seiten gleichmäßig gewachsenen Kurzschädels begünstigt. Der vielfach behauptete feste Zusammenhang zwischen Schädelgestalt und Intelligenz wird durch die Tatsachen ebenfalls widerlegt. Selbst geniale Männer wie Luther, Napoleon, Bismarck, Raffael, Beethoven, Schubert, Leibniz, Kant, Schopenhauer sind brachykephal gewesen. Auf Grund eingehender Studien sagt daher A. Nyström: „Wenn sich auch die Schädelform als ein Rassenmerkmal erweisen kann, so muß man sich hüten, dasselbe als unveränderlich anzusehen oder seine Bedeutung in ethnologischer Hinsicht zu übertreiben.“[1])

6. Auch die viel erörterte historische Bedeutung der Rassen r e i n h e i t und Rassen m i s c h u n g ist recht dunkel. Ihre kulturellen Folgen lassen sich eben nicht rein heraus-

[1]) A. Nyström, Über die Formveränderungen des menschlichen Schädels. Archiv für Anthropologie 1902. 27. Bd. S. 214. Vgl. auch „Der Mensch aller Zeiten“, II, S. 81ff., 375ff.; Hertz, a. a. O. S. 41 ff.

schälen, weil gleichzeitig mit diesen Faktoren viele andere auf die Veranlagung und Entwicklung des Menschen einwirken. So ist mit einer Rassenkreuzung in der Regel auch eine Mischung verschiedener Kulturelemente verbunden, und die Wirkungen sind nur schwer auf die beiden Ursachen zu verteilen. Wenn Gobineau und Chamberlain behaupten, die Reinerhaltung einer edlen Rasse sei kulturell wertvoll, so scheint dies in vielen Fällen zuzutreffen. Doch zeigt sich in anderen Fällen, daß selbst eine fortgesetzte Kreuzung verschiedener Rassen günstige Wirkungen haben oder wenigstens ohne nachteilige Folgen bleiben kann. Die meisten europäischen Völker sind das Produkt einer Rassenmischung, und die Vereinigten Staaten Nordamerikas blühen trotz andauernder und sehr verschiedenartiger Blutmischung. Welche Typen für eine Kreuzung besonders geeignet sind, wissen wir nicht zu sagen. Erst nachträglich ersehen wir aus dem Erfolg, ob die Verbindung eine glückliche gewesen ist. Der Kreuzung weit von einander abstehender Rassen schreibt man gewöhnlich ungünstige Wirkungen zu. Als Beispiel werden die Mestizen und Mulatten genannt. Bei diesen Mischformen ist indessen der nachteilige Einfluß ihrer sozialen Stellung in Erwägung zu ziehen. Auch gibt es Ausnahmen. Die sog. „Bastards" in Südwestafrika, die Nachkommen von Europäern (besonders Buren) und Hottentottenfrauen weisen zum wenigsten keine Entartungserscheinungen auf.

7. Wie geartet und weitgehend nun immer der Einfluß der Rasse sein mag, unhaltbar ist jedenfalls die Behauptung, daß die Rassenzugehörigkeit r e s t l o s oder doch d e r H a u p t s a c h e n a c h die seelische Eigenart und Entwicklung eines Volkes bestimme. Was oben im allgemeinen über das Verhältnis von Leib und Seele gesagt worden ist, findet hier in erhöhtem Maße Anwendung. Wenn nicht einmal die individuelle Beschaffenheit des Körpers zur Erklärung des Seelenlebens ausreicht, so noch weniger die als Teilmoment in jener enthaltene Eigentümlichkeit der Rasse.

Schon für die s e e l i s c h e V e r a n l a g u n g kommen

verschiedene Ursachen neben der Rasse in Betracht. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, wie sie durch die Art der Betätigung des Menschen beeinflußt wird. Wenn deshalb die verschiedenen Rassen heute ungleich an geistiger Begabung sind, so fällt zum mindesten ein Teil der Verantwortung auf ihr eigenes Verhalten im Verlauf ihrer jahrtausendelangen Geschichte zurück. Die Kulturgeschichte der Völker ist an ihren Rassenmerkmalen nicht spurlos vorübergegangen. Die Seele ist demnach so wenig schlechthin ein Produkt der Rasse, daß sie ihrerseits diese mit gestaltet. Soweit aber die Eigenschaften der Seele durch die des Körpers bedingt sind, stehen sie nicht nur zu seinen Rassenmerkmalen, sondern auch zu seiner individuellen Sonderart in Beziehung.

Doch selbst wenn die Wesensanlage der Seele vollkommen durch die Rassenzugehörigkeit bestimmt wäre, so würde dies noch keineswegs vom Seelenleben und der Kulturentwicklung der Völker gelten. Die Kultur eines Volkes ist nicht ein naturnotwendiges Produkt seiner Wesenskräfte. Es hängt vom freien Willen des Menschen ab, welchen Gebrauch er von seinen Talenten macht. Außerdem steht er unter dem Einfluß seiner Umgebung. Wie die äußere Natur auf ihn einwirkt, haben wir bereits gesehen. Noch wichtiger ist das soziale Milieu, und die Einflüsse gehen hier nicht nur von Person zu Person, sondern auch von Volk zu Volk. Die Kultur der Völker ist nur zum Teil bodenständig und eigenes Erzeugnis. Die neueren Forschungen haben gezeigt, daß selbst bei den Naturvölkern viele Kulturelemente weit gewandert sind und sich infolge der Vermischung der Völker öfter eine Kultur über die andere gelagert hat. Mit der Vervollkommnung der Verkehrsmittel wird diese Kulturgemeinschaft auf den höheren Entwicklungsstufen der Menschheit noch inniger und umfassender.

Weil die Rasse nicht allein den Ausschlag gibt, fehlt auch der durchgängige Parallelismus zwischen Rassen- und Kulturentwicklung.

Es gibt Völker, die dem Rassencharakter nach einander

sehr nahe stehen, in ihrer seelischen Eigenart und Geisteskultur dagegen sehr verschieden sind. Inder und Iranier z. B. sind der Abstammung nach nahe Verwandte, in ihrer Geistesart aber ausgeprägte Gegensätze. Dort begegnet uns ein Überschwang der Phantasie, verbunden mit einer weitgehenden Erschlaffung des Willens, hier eine nüchterne Sinnesart und ein willensstarker Charakter. Dort gipfelt die Religion im Brahmanismus und Buddhismus mit ihren quietistischen Idealen, hier in der Lehre des Zoroaster, die den Menschen zu tatkräftiger Teilnahme am Kampfe gegen die Macht des Bösen aufruft. Sogar in ein und demselben Volke stehen sich bekanntlich die verschiedensten Grade und Arten von Begabungen, die größten Gegensätze des Charakters, die mannigfachsten Richtungen der Welt- und Lebensanschauungen gegenüber. Anderseits gibt es in der Menschheit übereinstimmende seelische Anlagen, Anschauungen und Sitten, die über die Rassenunterschiede hinausgreifen. Die niederen Rassen denken, wenn auch unvollkommener, nach denselben logischen Gesetzen wie der europäische Kulturmensch, und ebenso findet sich bei allen Völkern derselbe Grundstock sittlicher Ideen wieder, nur daß seine Ausgestaltung im einzelnen verschieden ist. Der Materialismus könnte versuchen, diese fundamentale Übereinstimmung auf die Einheit des Arttypus zurückzuführen, die sich im Körperbau der Menschheit trotz aller Rassenunterschiede behauptet. Diese Erklärung reicht jedoch nicht aus, weil die Ähnlichkeit der Geistesart der des Körpers nicht immer proportional ist und sich nicht gleichmäßig auf alle Gebiete des Lebens erstreckt. So haben z. B. die Pygmäenvölker trotz ihrer im allgemeinen primitiven Kultur relativ hochstehende sittlich-religiöse Anschauungen, die sich bedeutsam von denen verwandter Naturvölker abheben und in mancher Hinsicht denen der christlichen Kulturvölker nähern.

Derselbe Mangel an Parallelismus zeigt sich bei den Änderungen im Seelen- und Kulturleben der Völker. Es kann hier zu tiefgreifenden Umwälzungen kommen, ohne daß die Rasse dadurch merklich in Mitleidenschaft gezogen

wird. Die amerikanischen Neger, welche die europäische Kultur angenommen haben, sind trotzdem Neger geblieben. Bei den europäischen Völkern finden wir, abgesehen von ihrer sonstigen Kulturentwicklung, einen starken Wandel in den religiösen Verhältnissen: zunächst den Übergang vom Heidentum zum Christentum, dann die lange anhaltende Alleinherrschaft des Katholizismus, darauf die Reformation und die Zersplitterung des modernen Geistes. Das sind Entwicklungen, die keineswegs mit Rassenänderungen Hand in Hand gehen.

Aus solchen Tatsachen ergibt sich mit Sicherheit, daß im Kulturleben noch andere Faktoren als die Rasse von maßgebender Bedeutung sind.

## Literatur.


Th. Achelis, Moderne Völkerkunde. Stuttgart 1896.

P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie.[2] Leipzig 1915.

E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode.[5] u. [6] Leipzig 1908.

F. Boas, Kultur und Rasse. Leipzig 1914.

H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. München 1899.

H. Driesmans, Rasse und Milieu.[2] Berlin 1909.

F. Friedrich, Studien über Gobineau. Leipzig 1906.

A. Gehring, Racial contrasts. New-York 1908.

Chr. Gruber, Wirtschaftliche Erdkunde.[2] Leipzig 1911.

J. Hann, Handbuch der Klimatologie.[3] Stuttgart 1908/10.

W. Hellpach, Die geopsychischen Erscheinungen. Leipzig 1911.

F. Hertz, Moderne Rassentheorien. Wien 1904. Zweite Auflage unter dem Titel „Rasse und Kultur", Leipzig 1915.

A. Kirchhoff, Mensch und Erde.[4] Leipzig 1914.

W. Köppen, Allgemeine Klimalehre.[2] Leipzig 1906.

E. Kretzer, Graf von Gobineau. Leipzig 1902.

Th. Lindner, Geschichtsphilosophie.[3] Leipzig 1912.

H. Lotze, Mikrokosmos. III.[5] Leipzig 1909.

Der Mensch aller Zeiten. Herausgegeben von H. Obermaier, F. Birkner, W. Schmidt und F. Heistermann. Berlin-München-Wien. Bd. II. 1912/13.

A. Nyström, Über die Formveränderungen des menschlichen Schädels und deren Ursachen. Archiv für Anthropologie. 27. Bd. 1902.

F. Oppenheimer, Die rassentheoretische Geschichtsphilosophie. In den „Verhandlungen des zweiten deutschen Soziologentages". Tübingen 1913.

O. Peschel, Völkerkunde.[7] 1897.
J. Ranke, Der Mensch.[3] Leipzig 1912.
F. Ratzel, Anthropo-Geographie.[3] Stuttgart 1909/12.
Ders., Völkerkunde.[2] Leipzig 1894.
G. Rümelin, Reden und Aufsätze. Neue Folge. Freiburg 1881.
L. Schemann, Gobineaus Rassenwerk. Stuttgart 1910/16.
H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur. Leipzig 1900.
Ders., Völkerkunde. Leipzig 1903.
S. R. Steinmetz, Der erbliche Rassen- und Volkscharakter. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. 1902.
A. Wirth, Rasse und Volk. Halle 1914.
W. Wundt, Logik III.[3] Stuttgart 1908.

## III. Das kulturelle Milieu.

### § 10. Der Begriff der Kultur und die historische Bedeutung des Kulturmilieus im Allgemeinen.

1. Kultur bedeutet soviel wie Pflege, Bearbeitung, Veredlung. Zuerst ist es der Ackerbau, der mit diesem Namen bezeichnet wird. Später wird die Anwendung des Wortes allgemeiner. Schließlich wird es auch auf das geistige Gebiet übertragen, so daß nun die Veredlung der Seele ebenfalls Kultur heißt. Im umfassendsten Sinne ist Kultur demnach jede Betätigung, die einen ursprünglichen Befund (die Natur eines Dinges) ändert, indem sie ihn nach Ideen gestaltet. Der heutige Sprachgebrauch versteht jedoch unter Kultur nicht nur die Kulturarbeit, sondern auch deren Erzeugnisse. Diese letztere Wortbedeutung legen wir zugrunde, wenn wir vom Kulturmilieu sprechen.

2. Das Kulturmilieu entsteht als Frucht des menschlichen Handelns und ist insofern abhängig von ihm. Indem es aber zu einem Zustand wird, den der einzelne Mensch als gegeben vorfindet, gewinnt es eine gewisse Selbständigkeit ihm gegenüber und wird zu einem Faktor, der sein Tun beeinflußt. Dieser Einfluß ist außerordentlich stark und weitreichend, er hat jedoch ebenso seine Grenzen wie der, den die Natur ausübt.

Der Erfolg tritt auch hier keineswegs mit mechanischer Notwendigkeit ein. Der Mensch verhält sich den äußeren Anregungen gegenüber nicht rein passiv, er verarbeitet sie, läßt sich durch sie bestimmen oder widersteht ihnen, benützt sie bald auf diese, bald auf jene Weise. Und wie er von dem Milieu Einwirkungen erfährt, so wirkt er seinerseits darauf zurück, indem er an der Weitergestaltung der Verhältnisse mitarbeitet.

3. Was die historische Bedeutung der einzelnen Teile des kulturellen Milieus angeht, so ist sie dem Wechsel unterworfen. Je nach den äußeren Umständen und der inneren Disposition des Menschen entfaltet hier dieses, dort jenes Moment ein höheres Maß von Wirksamkeit. Die Einwirkung eines jeden erstreckt sich jedoch auf das ganze Leben. Daher kreuzen sich die Einflüsse, und es findet eine rege Wechselwirkung zwischen allen Kulturgebieten statt, so daß jedes von ihnen zugleich Ursache und Wirkung ist.

4. Um die historische Bedeutung des kulturellen Milieus genauer darzulegen, ist es notwendig, die einzelnen Kulturgebiete gesondert zu behandeln. Sie lassen sich in drei Gruppen zusammenfassen.

Wir unterscheiden zunächst Idealkultur und Realkultur. Jene sucht das menschliche Leben mit der Ideenwelt des Wahren, Guten, Schönen zu durchdringen. Insofern sie dadurch eine Vervollkommnung der Seele anstrebt, ist sie Innenkultur, Geisteskultur, Persönlichkeitskultur. Die Realkultur richtet sich auf die den Menschen umgebende Dingwelt. Sie ist Sachenkultur und Außenkultur. Insofern sie sich in der Gestaltung des Stoffes betätigt und ihren nächsten subjektiven Zweck in der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse hat, heißt sie auch materielle Kultur.

Als drittes Kulturgebiet kommen die sozialen Organisationen in Betracht, die der Mensch sich zur Verwirklichung seiner idealen und realen Lebenszwecke schafft.

## § 11. Die Idealkultur.

### 1. Die Religion.

1. Die Religion führt die Seele zur Vereinigung mit dem höchsten Gut und damit zur edelsten Vollkommenheit. Sie ist daher die Krönung der Idealkultur. Aus eben diesem Grunde, weil sie die vornehmsten Interessen des Menschen berührt, vermag sie ihn in seinem tiefsten Innern zu ergreifen. Sie hat auch tatsächlich das Leben der Menschheit im Laufe der Jahrtausende mit solchem Nachdruck und in solchem Umfang bestimmt, daß man mit Schäffle von einer „religiösen Drehungsachse" der Geschichte sprechen darf. Ihr Einfluß wechselt zwar mit der Zeit, doch nimmt er nicht, wie behauptet worden ist, kontinuierlich ab, sondern dem Abstieg folgt immer wieder ein Aufschwung; Liebe und Haß entzünden sich stets aufs neue. Die Gegenwart bestätigt diese alte Erfahrung. Vor kurzem noch hat man die Religion tot gesagt, und heute ist das Interesse an ihr und der Kampf um sie lebhafter als je zuvor.

2. Die Religion wirkt nun auf die Seele vornehmlich in der Gestalt, die sie in der Umgebung angenommen hat. Der Mensch wird in eine bestimmte Religion hineingeboren und in ihr aufgezogen. Beginnt er später selbständig zu denken, so erwacht er zwar zur Freiheit, aber die Abhängigkeit seines religiösen Bewußtseins hört damit nicht auf. Die Regel ist, daß er dem Glauben, in dem er aufgewachsen ist, treu bleibt. Bricht er mit ihm, so schließt er sich gewöhnlich einer anderen bereits bestehenden Religion an. Sieht er auch davon ab und geht seine eigenen Wege, so wirkt bei der Bildung seiner persönlichen Überzeugung doch alles das nach, was er von fremden Anschauungen kennen gelernt hat.

3. Die innigsten Beziehungen verbinden die Religion mit dem sittlichen Leben.

Religiöse Ideen sind für die meisten Menschen die letzten Grundlagen des Bewußtseins der sittlichen Pflicht. Das Sittengesetz gilt als Gebot

Gottes, und durch die Sanktion dieser höchsten Autorität erhält es seinen großen Nachdruck. Darum treten die religiösen Motive, die Furcht vor Gott, die Hoffnung auf Gott und die Liebe zu Gott, im sittlichen Leben der Menschheit so stark hervor. Dieser Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit reicht bis in die Urzeit hinauf. Die Behauptung, die Religion sei ursprünglich ohne sittlichen Gehalt gewesen, darf als endgültig widerlegt bezeichnet werden. Gerade für die Anfänge der Kultur ist die Beherrschung des ganzen Lebens durch die Religion charakteristisch. „Bei den meisten Rassen auf niedriger Kulturstufe," sagt Ellis, „ergibt es sich, daß ihre Religion, d. h. ihre Vorstellungen von dem, was wir übernatürlich nennen, häufig die Hauptquelle ihrer Handlungen ist. Religion ist ihnen nicht wie den zivilisierten Völkern eine Sache neben den anderen Beschäftigungen des täglichen Lebens; sie beeinflußt vielmehr beinahe jede einzelne Handlung und ist mit allen ihren Bräuchen und ihrer ganzen Denkweise innig verwoben."[1]) Später setzen dann Bestrebungen ein, das sittliche Leben dem Einfluß der Religion zu entziehen. Wir begegnen ihnen in der klassischen Antike bei Philosophen wie Demokrit und Epikur, die das Dasein Gottes oder doch die göttliche Weltregierung leugnen. Auch der Buddhismus in seiner ursprünglichen Gestalt zählt hierher. Durch das Christentum lange Zeit zurückgedrängt, sind diese Bemühungen von der Philosophie der Neuzeit in bedeutenderem Umfang wieder aufgenommen worden. Sie haben die Vorherrschaft der Religion auf dem Gebiet des sittlichen Lebens stark beeinträchtigt, aber für die große Mehrzahl der Menschen doch keineswegs aufgehoben.

Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Einwirkung der Religion sich nicht vollzieht, ohne daß die Eigenart der Religion den Charakter des sittlichen Ideals modifiziert. Die unsittlichen Göttermythen haben die Volksmoral der Griechen und später der Römer ungünstig beein-

[1]) E. Lehmann, Die Anfänge der Religion. In „Die Kultur der Gegenwart", Teil I Abt. III, 1. Berlin 1906, S. 10.

flußt. Nicht erst Augustinus, sondern bereits griechische Philosophen wie Xenophanes und Plato weisen auf diesen Zusammenhang hin. Ebenso verderblich sind die Folgen der obszönen indischen Mythologie gewesen. In altorientalischen Religionen hat die Vergötterung der Natur dazu geführt, die sinnlichen Naturtriebe für heilig zu erklären und geschlechtliche Ausschweifungen durch religiöse Gedanken zu rechtfertigen (Kult des Schiwa in Indien, der Mylitta in Babylonien, der Astarte in Vorderasien u. a.). Wo dagegen die Gottheit als reiner Geist erkannt ist wie im Christentum, wird die Vergeistigung des Lebens und die Beherrschung der Sinnlichkeit zum Ideal, und wo die Materie als Prinzip des Bösen gilt wie im Brahmanismus, Buddhismus und Manichäismus, wird jeder sinnliche Genuß zur Sünde.

4. Der Wissenschaft ist die Religion nicht in demselben Grade wesensverwandt wie der Sittlichkeit. Um so bemerkenswerter ist der enge historische Zusammenhang.

Auf vielen Gebieten gehen von der Religion die ersten bedeutsamen Antriebe zur wissenschaftlichen Forschung aus. „Die Erklärung der Glaubensurkunden ist die Wiege der Grammatik, das Ausmessen und Orientieren der Opferstätte, die Herstellung des Altars, die Bestimmung der Zeiten der Andacht haben die mathematischen Disziplinen ins Leben gerufen, und selbst der exakte Zug in ihnen rührt von der religiositas, der Gewissenhaftigkeit her, mit welcher die Vorzeit dabei verfuhr. Die älteste Naturkunde ist Hierophysik, wie die älteste Sternkunde Astrotheologie. Die Rechtskunde, die Geschichte sind Tempelwissenschaften. So zeigt es die Entwicklung bei den Indern, den Ägyptern, zum Teil bei den Griechen und Römern.“[1])

Im Laufe der Entwicklung verselbständigen sich die einzelnen Wissenschaften. Dadurch lockern sich die Beziehungen zur Religion, doch bleiben sie an vielen Punkten bestehen.

Es handelt sich dabei zunächst um einen anregenden Einfluß. Er trifft in erster Linie die Philosophie. Für gläubige

[1]) O. Willmann, Aus der Werkstatt der philosophia perennis, Freiburg 1912. S. 3.

Kreise ist das religiöse Dogma der Leuchtturm und das apologetische oder dogmatische Interesse vielfach der Hauptantrieb des philosophischen Studiums. Die christliche Scholastik ist das bedeutendste Beispiel einer solchen religiös orientierten Philosophie. Auch die indische und arabische Philosophie steht der Religion sehr nahe, und selbst die moderne Philosophie, die eine autoritative Bindung durch die Religion prinzipiell ablehnt, hat sich tatsächlich der Einwirkung religiöser Ideen doch nicht entzogen. Für die Naturwissenschaft liegt eine Anregung in dem Gedanken, den Spuren Gottes in der Schöpfung nachzugehen. Für die Philologie ist es von unschätzbarem Werte, daß die heiligen Bücher verschiedener Religionen die Erinnerung an alte Sprachen, die ohne sie wahrscheinlich untergegangen wären, aufbewahren und das Interesse an ihnen rege erhalten. Vieles dankt die Sprachwissenschaft auch dem Eifer der Missionäre, die in der Regel die erste wissenschaftliche Darstellung der Sprache der Naturvölker geben, unter denen sie wirken. Zur Geschichte hat besonders die historische Offenbarungsreligion Beziehungen, da sie sich den Tatsachen der Vergangenheit zuwenden muß, um ihre Begründung in ihnen aufzuweisen. Doch legt die Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung jeder Religion das Interesse an der Geschichte nahe. Es ist daher kein Zufall, daß ein Theologe das erste größere geschichtsphilosophische Werk geschrieben hat. Die Geographie und Völkerkunde ist vor allem jenen Religionen zum Dank verpflichtet, die eine lebhafte Missionstätigkeit entfaltet haben. Der Missionär ist nicht selten in unbekannten Ländern wagemutiger vorgedrungen als der Entdeckungsreisende und der Kaufmann. So erhielt das Abendland die erste nähere Kunde von Innerasien durch den Franziskaner Johannes von Piano di Carpine, der von Innozenz IV. im Jahre 1245 zum Groß-Chan der Mongolen geschickt wurde, und durch seinen Ordensgenossen Wilhelm Rubruk, den Ludwig IX. bald darauf zu den Mongolenfürsten sandte, um sie für das Christentum zu gewinnen. Erst später folgten die berühmten Reisen des Kaufmanns Marco Polo († 1324).

Wo die Religion Einfluß hat, sucht sie naturgemäß auch normgebend auf die Wissenschaft einzuwirken, zum wenigsten aber glaubensfeindliche Tendenzen in ihr niederzuhalten. Ihr Hauptaugenmerk richtet sie dabei wieder auf die Philosophie. Die griechische Philosophie begegnet schon bei ihren ersten Schritten dem Widerspruch der Volksreligion. Anaxagoras, Protagoras, Sokrates, Aristoteles, Theophrast u. a. werden der „Gottlosigkeit" angeklagt. Doch sind solche Konflikte damals verhältnismäßig selten, weil die offizielle Religion keine ausgebildete Dogmatik hat und anderseits die Philosophen den praktischen Bruch mit der Staatsreligion vermeiden. Einen schwereren Stand hat die arabisch-aristotelische Philosophie wegen ihrer Nichtübereinstimmung mit dem Koran. Am entschiedensten nimmt die katholische Religion zu glaubenswidrigen Lehren Stellung. Sie ist auch den innigsten Bund mit einer bestimmten Philosophie eingegangen, indem sie dem aristotelisch-thomistischen System maßgebende Bedeutung in ihren Schulen eingeräumt hat. Von anderen Disziplinen sind besonders die Naturwissenschaften und die Geschichte mit einzelnen Resultaten oder Hypothesen auf religiöse Bedenken gestoßen. Es sei nur an die Frage des Ursprungs der Religion, an das kopernikanische Weltsystem und die Anwendung der Deszendenztheorie auf den Menschen erinnert.

Die Bemühungen der Religion, die Entwicklung der Wissenschaft in einem ihr günstigen Sinne zu beeinflussen, sind nicht ohne Erfolg gewesen. Die Religion hat immer unter den Vertretern der Wissenschaft treu ergebene Anhänger gefunden. Gegnerische Bestrebungen hat sie vielfach unterdrückt oder zurückgedrängt und aufgehalten. Je mehr indessen die Wissenschaft erstarkt, um so größer wird die Zahl der Forscher, bei denen die Religion mit ihren Ansprüchen auf Widerstand stößt. Es kommt dann zum Kampf. Solche Kämpfe zwischen Glauben und Wissen gehen durch alle Jahrhunderte des entwickelteren Kulturlebens, und sie haben mit der Zeit an Umfang und Hartnäckigkeit zugenommen. In vielen Fällen hat die Wissenschaft allerdings trotz ihres abweichenden Standpunktes den offenen

Bruch zu vermeiden gesucht. Auf zwei verschiedenen Wegen ist dann ein äußerer Einklang mit der Religion angestrebt worden. Man hat entweder die religiösen Dogmen umgedeutet, um sie den eigenen Gedanken näher zu bringen, oder die Lehre von der doppelten Wahrheit aufgestellt, nach der zwei entgegengesetzte Anschauungen, die eine in der Wissenschaft, die andere in der Religion, gleichzeitig wahr sein können. Auf jene Weise haben die Stoiker und Neuplatoniker zur griechischen Mythologie, Philo zur jüdischen, Kant, Schelling, Hegel u. a. zur christlichen Religion Stellung genommen, diesen Weg sind verschiedene arabische Philosophen, manche Nominalisten des ausgehenden Mittelalters, neuzeitliche Denker wie Hobbes, Bayle, Jacobi und der Modernismus gegangen.

5. Die Kunst verdankt zum großen Teil ebenfalls der Religion ihren Ursprung und ihre erste Blüte. Die älteste bildende Kunst in der paläolithischen Periode scheint allerdings — obwohl dies keineswegs sicher ist — rein profanen Charakter zu haben.[1]) Jedenfalls tritt aber das religiöse Moment auch in vorgeschichtlicher Zeit recht bald deutlich hervor. Die eigentliche Geschichte zeigt uns als älteste Kunstwerke der Architektur neben den Palästen der Fürsten Göttertempel und Totenkammern. Ihnen entsprechen in der Plastik die Götterbilder und die für den Totenkult bestimmten Darstellungen der Verstorbenen. Die älteste uns bekannte Musik ist die religiöse Musik der Inder. Das Drama hat sich aus religiösen, die Schicksale der Götter darstellenden Maskentänzen entwickelt. Die attische Tragödie speziell ist aus den mit Mummenschanz und mythologischen Darstellungen verbundenen Festzügen des Gottes Dionysos hervorgegangen. Das mittelalterliche Schauspiel hat als Weihnachtsspiel, Passionsspiel, Osterspiel usw. an die dramatisch aufgebaute Liturgie der Kirche angeknüpft.

Die Religion steht indessen nicht nur an der Wiege der Künste, sie hat dieselben in mannigfacher Weise auch später

[1]) M. Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa². Wien 1915. S. 45 ff., 184 ff.

gefördert. Vielfach hat sie die Kunst unmittelbar zur Verherrlichung des Gottesdienstes und zu erbaulichen Zwecken herangezogen, Anregungen aber hat sie weit darüber hinaus vermittelt. Große Künstler haben sich auch bei freier Stoffwahl gern religiösen Ideen zugewendet, so daß viele der erhabensten Kunstwerke religiöser Natur sind oder doch einen starken religiösen Einschlag zeigen. Am deutlichsten tritt dieses in der bildenden Kunst hervor. Es genügt, darauf hinzuweisen, wie die genialsten Vertreter derselben in christlicher Zeit immer wieder ihre Vorlagen der Heilsgeschichte entnommen haben. Aus der Dichtkunst seien die Gesänge Homers, das große indische Epos Mahabarata, Dantes Göttliche Komödie, der Parzival Wolframs von Eschenbach, Miltons Verlorenes Paradies und Goethes Faust, aus der Musik die Oratorien S. Bachs, Händels, Haydns, Mendelssohns, Liszts, Mozarts Requiem, Beethovens Missa solemnis und Wagners Parsifal genannt.

Feindlich begegnet die Religion naturgemäß jener Kunst, die das gläubige Bewußtsein verletzt, und in der Regel auch solchen Darstellungen, welche die Sitten gefährden. Zuweilen steht sie allerdings auch der Kunst als solcher oder wenigstens einzelnen Künsten ablehnend oder doch reserviert gegenüber, sei es aus religiösen Bedenken, sei es aus aszetischer Strenge, die an dem Sinnenreiz des Schönen Anstoß nimmt. So haben die jüdische Religion und der Islam bildliche Darstellungen religiöser Art fast ganz ausgeschlossen, im christlichen Orient ist es zu leidenschaftlichen Bilderstürmen gekommen, im Abendland haben die Reformierten die Bilder aus dem Gotteshaus verbannt, in den griechischen Kirchen dürfen nur Gemälde und Mosaiken, nicht Statuen aufgestellt werden. Die angeführten Beispiele zeigen, daß der religiöse Eifer sich vor allem gegen die bildende Kunst wendet, deren Werke am ehesten Gegenstand des Götzendienstes werden können, während der Poesie, dem Gesang und gewöhnlich auch der Musik unbedenklich eine Stelle im religiösen Kult eingeräumt wird.

6. Das wirtschaftliche, soziale und politische Leben beeinflußt die Religion durch ihre eigenen

und die mit ihr in Zusammenhang stehenden sittlichen Ideen.

Für das wirtschaftliche Leben ist besonders der religiöse Jenseitsgedanke von Bedeutung. Er hält das Streben nach irdischen Gütern in Schranken und ist eine Hauptquelle der Mildtätigkeit. Die frommen Stiftungen haben zum großen Teil in ihm ihren Grund. Oft führt er zur Weltflucht und zum Verzicht auf jeden Besitz. Im Verein mit der Idee der Rechenschaft vor Gott erzieht er anderseits zur gewissenhaften Erfüllung der Berufspflichten und getreuen Verwaltung des anvertrauten Gutes. Segensreich hat die Religion durch die Zurückführung der körperlichen Arbeit auf ein göttliches Gebot gewirkt. Sie hat dadurch der Arbeit eine höhere Weihe gegeben und ihre Wertschätzung günstig beeinflußt. Das religiöse Verbot knechtlicher Arbeiten an Sonn- und Feiertagen schont durch Ruhepausen die Arbeitskraft und trägt zur Erhaltung der Arbeitsfreudigkeit bei. Unmittelbar allerdings ist es eine Hemmung des Wirtschaftslebens, und wenn die Zahl der Festtage sehr groß ist, wie in Rußland, kann das zu einem ernsten wirtschaftlichen Nachteil werden. Aus solchen Erwägungen heraus haben die Päpste die Zahl der katholischen Feiertage wiederholt reduziert. Die weit verbreiteten religiösen Speisegesetze haben je nach ihrem Umfang eine größere oder geringere wirtschaftliche Tragweite. Was das Wirtschaftsleben den sittlichen Ideen der Liebe, der Gerechtigkeit, der Gewissenhaftigkeit, der Nüchternheit usw. verdankt, geht insofern auf die Religion zurück, als die sittliche Ordnung auf ihr beruht. In interessanter Weise wird auch das Entstehen des modernen kapitalistischen Geistes, d. h. des Strebens nach Besitz über den standesgemäßen Unterhalt hinaus, und zwar um des Besitzes, nicht um des Genusses willen, von manchen Denkern mit religiösen Bewegungen in Zusammenhang gebracht. Nach E. Troeltsch,[1]) Max Weber u. a. liegt eine seiner wesentlichsten Ursachen im Calvinismus. Man weist darauf hin, daß Calvins Sittenstrenge, die von den Gläubigen zur Ehre

[1]) Die Soziallehren der christlichen Kirchen, Tübingen 1912.

Gottes und zur Bewährung der eigenen Erwählung rastlose Arbeit fordere, ohne ihnen ein sittliches Anrecht auf den Genuß der Arbeit einzuräumen, den Arbeitstrieb und sekundär auch den Erwerbstrieb außerordentlich gesteigert habe. M. Scheler[1]) wiederum meint, der Protestantismus habe den Kapitalismus dadurch gefördert, daß er der weltlichen Berufstätigkeit die Beziehung zur Rechtfertigung und ewigen Seligkeit genommen und deshalb auf eine sittlich-religiöse Regelung derselben verzichtet habe.

Die sozialen Verhältnisse werden durch die Religion am nachhaltigsten beeinflußt, wo ein religiös bedingtes Kastenwesen die ganze Gliederung der Gesellschaft bestimmt. Fast überall schafft die Religion wenigstens einen eigenen Stand, den Klerus. Neben ihn tritt in den großen Weltreligionen der Ordensstand. Die Religion hat jedoch immer weit über diese von ihr selbst begründeten Stände hinaus auf die Gestaltung sozialer Beziehungen eingewirkt. In der jüdischen Theokratie ist ihr die Regelung aller sozialen Verhältnisse vorbehalten gewesen. Das Christentum hat durch die Betonung des unendlichen Wertes jeder Seele und der sittlichen Gleichberechtigung aller Menschen die Lösung der Sklavenfrage von innen heraus angebahnt. Derselbe christliche Gedanke hat im Verein mit der Reform der Ehe, der Hochschätzung des jungfräulichen Lebens und der Stellung der Frau im Erlösungswerke außerordentlich zur Hebung der sozialen Lage des weiblichen Geschlechts beigetragen, während der Islam durch die Gestattung der Polygamie und die weitgehende Absperrung der Frau nach dieser Seite hin ungünstige Folgen gehabt hat.

Dadurch daß die Religion das wirtschaftliche und soziale Leben beeinflußt, wirkt sie bereits mittelbar auf das politische ein. Doch fehlt es auch hier an unmittelbaren Beziehungen nicht.

Die Religion dient dem Staatsleben, indem sie der Autorität eine heilige Weihe und damit ein höheres Ansehen gibt. In manchen heidnischen Religionen, wie in der

[1]) Abhandlungen und Aufsätze. Leipzig 1915. II, S. 361 f.

alten Staatsreligion Chinas, Japans und Mexikos, im alten Ägypten, in den hellenistischen Staaten, im römischen Kaiserreich, wird der Herrscher förmlich als göttliches Wesen verehrt. Das Christentum sieht in ihm nicht die Gottheit, wohl aber die gottgesetzte Obrigkeit, der um des Gewissens willen Gehorsam zu leisten ist. Die früher übliche Salbung der Könige brachte ihre göttliche Sendung deutlich zum Ausdruck, und die seit Karl d. Gr. traditionell gewordene Bezeichnung „König von Gottes Gnaden" hat diese Idee bis heute bewahrt. Ist eine Religion alleinherrschend in einem Staate, so ist sie ein wichtiges Einheitsband für seine Bevölkerung. Doch wie die Religion fördert und eint, so entzweit sie auch. Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses ist ein großes Hindernis der politischen Einheit; sie richtet im Staatswesen Gegensätze auf, die selbst äußerlich nur schwer zu überbrücken sind. Starke nationale Bewegungen lassen sie zwar, wie der Weltkrieg wieder gezeigt hat, zeitweise zurücktreten, reichen aber nicht hin, sie dauernd zu überwinden. Steht der Staat der Religion unfreundlich gegenüber oder entspricht er ihren Forderungen nicht, so kommt es aus religiösen Gründen zum Mißtrauen und zur Antipathie gegen ihn, nicht selten auch zum offenen Konflikt. Nach der Lehre des Islam ist die Beherrschung der Moslems durch Nichtmoslems unberechtigt und gegen den Willen Gottes. Die Bekenner des Islams fühlen sich daher in solchen Fällen gewöhnlich nur als Zwangsuntertanen und sind der revolutionären Propaganda des Panislamismus leicht zugänglich. Die alten Christen konnten zwar Verdächtigungen gegenüber betonen, daß sie nur in religiösen Dingen den Gehorsam weigerten, im übrigen aber ihre Pflichten als Staatsbürger erfüllten. Sie hielten sich jedoch von der aktiven Teilnahme am politischen Leben sehr zurück. Den Beamten- und Soldatenstand wählten sie nicht gern, weil sie in ihm Gewissenskonflikten ausgesetzt waren. Das christliche Mittelalter ging noch einen bedeutenden Schritt weiter. Es hob die Untertanenpflicht einem ketzerisch oder heidnisch gewordenen Herrscher gegenüber völlig auf. „Wenn in dem christlichen Gemeinwesen nur derjenige eine obrigkeit-

liche Funktion ausüben kann, der selbst Christ ist, ja wenn seit dem 4. Jahrhundert der Vollgenuß bürgerlicher Rechte vom Taufgelöbnis abhängig ist, so gilt dies im besonderen Maße vom Herrscher, der Quelle aller obrigkeitlichen Funktionen. Ein Heide oder Ketzer kann nicht den christlichen Staat repräsentieren. Ein Ketzer hört ipso facto auf, Träger unbedingter Befehlsgewalt zu sein. Kein Christ kann ihm einfachen Untertanengehorsam schulden; wenn er ihm die heiligsten Eide geschworen hat: die Eide sind hinfällig, denn sie sind der christlichen Obrigkeit geleistet. Dieser Grundsatz ist im Mittelalter unangetastet (?) gewesen."[1]) Zuweilen ergeben sich aus religiösen Ideen auch prinzipielle Bedenken gegen gewisse Seiten des politischen Lebens, so z. B. gegen den Kriegsdienst. Schon die Manichäer leugneten die Erlaubtheit des Krieges, die Augustinus gegen sie verteidigte. Einige Sekten, wie die Adventisten, stehen bis heute auf diesem Standpunkt, der ihre Anhänger im Ernstfall in eine schwierige Lage bringt.

Wie die Religion auf das Verhalten der Untertanen einwirkt, so auch auf das der Staatslenker. Wie sie jenen die Pflicht des Gehorsams einschärft, so diesen das Bewußtsein der Verantwortlichkeit vor Gott. Unmittelbar greift sie in das Staatsleben ein, indem sie den Staat zu bestimmen sucht, ihre Zwecke zu seinen eigenen zu machen und sein Verhalten nach religiösen Ideen einzurichten. Die Verfassung, die Gesetze, die Rechtspflege zeigen vielfach eine solche Einwirkung. Besonders innig erscheint dieser Zusammenhang in den heidnischen Nationalreligionen, ferner im Judentum, in den mohammedanischen Reichen und im christlichen Mittelalter. Daß er auch im modernen Staat noch fortbesteht, beweisen die Anwendung des Eides vor Gericht, das staatliche Gebot der Sonntagsruhe, der Schutz des religiösen Kultus, manche Bestimmungen der Ehegesetzgebung u. a. In der äußeren Politik hat die Religion ebenfalls den Anlaß zu einer Reihe bedeutsamer Ereignisse gegeben. Das römische Kaisertum deutscher Nation dankt seinen Ur-

[1]) F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Leipzig 1915. S. 213.

sprung religiösen Motiven. Auch die Kreuzzüge, der heilige Krieg der Mohammedaner, der dreißigjährige Krieg stehen wesentlich im Zeichen der Religion.

7. Ihre volle Bedeutung gewinnt die Religion erst dadurch, daß eine kirchliche Organisation ihre Kräfte zusammenfaßt und fruchtbar macht. Unsere Ausführungen über die Religion werden daher in mancher Hinsicht eine Ergänzung erfahren, wenn wir später die Kirche als historischen Faktor ins Auge fassen.

## 2. Die Sittlichkeit.

1. Der sittliche Mensch wächst ebenso wie der religiöse in die Anschauungen und Gewohnheiten seiner Umgebung hinein. Da diese mannigfacher Art sind, so kreuzen sich allerdings die Einflüsse, es treten aber naturgemäß diejenigen, mit denen der Mensch in den Entwicklungsjahren am meisten in Berührung kommt, in der Gesamtwirkung am stärksten hervor, wenn auch die Eigenart und der freie Wille des einzelnen Abweichungen von der Regel zur Folge haben.

Das sittliche Milieu bestimmt zunächst das ethische Verhalten des Menschen. Durch dessen Vermittlung wirkt es dann auf sein ganzes Leben ein.

2. Sehr nahe Beziehungen verbinden die Sittlichkeit mit der Religion. Das Verhältnis zwischen den beiden Lebensgebieten ist das der Wechselwirkung. Entwickelt sich die Sittlichkeit unter dem Einfluß der Religion, so diese wiederum unter dem Einfluß jener.

Deutlich zeigt sich dieser Zusammenhang bei der Entstehung und Ausgestaltung der Religionssysteme. Nicht mit Unrecht hat man gesagt: Wie der Mensch ist, so sind seine Götter. Die unsittlichen Züge in der Gottesvorstellung und den Kultübungen des Heidentums haben ihren Grund nicht nur in einem Irrtum der Erkenntnis, sondern auch in einer Schwäche der sittlichen Gesinnung. In dem Paradies des Islam spiegelt sich die Sinnlichkeit Mohammeds und seines Volkes. Aus dem Erlö-

sungsgedanken des Christentums und des Buddhismus spricht der sittliche Idealismus des Stifters der Religion.

Ebenso bedeutsam ist der sittliche Zustand des Menschen für die Wahl zwischen den verschiedenen Religionen und für die Stellung zum religiösen Glauben überhaupt. Das Urteil des Verstandes gibt hier selten allein den Ausschlag, Herz und Wille sprechen mit, da sie ein Interesse daran haben, welche Forderungen eine Religion an das Leben stellt, welche Opfer sie verlangt, in welchem Maße sie den höheren und niederen Bedürfnissen der Seele entgegenkommt. Was die Bekehrung Augustins am längsten aufhielt, war die Entsagung, die sie von seiner sinnlichen Natur forderte, was sie endgültig entschied, war das Beispiel der heroischen Tugend anderer, das seinen sittlichen Willen nach heftigem Kampf zur Abkehr vom bisherigen Leben bewog. Das größte Hindernis, auf das die christliche Mission noch heute stößt, ist ähnlicher Art. Anderseits haben die Erfolge der Predigt des Evangeliums nicht zuletzt ihren Grund darin, daß die christliche Religion denen, die ernstlich nach sittlicher Vollkommenheit streben, eine so tiefe Befriedigung gewährt.

3. Von den Wissenschaften läßt zum wenigsten die Philosophie den Einfluß des sittlichen Milieus erkennen.

In erster Linie gilt dies von der philosophischen Ethik. Sie ist zwar nicht schlechthin das Spiegelbild des Lebens ihrer Zeit, sie kämpft vielfach gegen weit verbreitete Strömungen, ist positiver oder auch destruktiver als diese und sucht mit ihren Ideen eine führende Stellung zu gewinnen, in vielem aber ist sie doch wieder ein Nachklang des praktischen Lebens. Wo dieses z. B. Zersetzungserscheinungen aufweist, stellen sich bald auch die Theorien ein, die an der sittlichen Ordnung rütteln und die Verirrungen des Lebens zu rechtfertigen suchen. Die Sophisten mit ihrer Leugnung jedes objektiven Sittengesetzes treten auf, als die sittlichen Grundlagen des griechischen Lebens ins Wanken geraten. Die zahlreichen Schriften, die in der Gegenwart ein schran-

kenloses Sichausleben als Summe der Weisheit verkünden, sprechen nur aus, was unzählige praktisch üben, und wenn heute sogar das Perverse in der Wissenschaft Verteidiger findet, so ist auch in diesem Punkte das Leben der Theorie vorausgegangen. Zuweilen zahlen selbst ideal gerichtete und selbständige Denker in ihren Anschauungen den Schwächen der Zeit einen auffälligen Tribut. Sokrates beurteilt die griechische Knabenliebe und das Gewerbe der Hetären sehr nachsichtig, wie er überhaupt in sexuellen Dingen nicht wesentlich anders denkt als sein Volk,[1]) Plato empfiehlt den Abortus und die Aussetzung schwacher Kinder, Aristoteles hält dafür, daß gewisse Menschenklassen zum Sklavendienst geboren seien.

Da die philosophische Weltanschauung mit der Lebensanschauung in Zusammenhang steht, so nimmt sie ebenfalls Antriebe und Richtlinien aus dem sittlichen Leben auf. Der theoretische Materialismus z. B. schöpft einen großen Teil seiner Begründung und Werbekraft aus dem praktischen. Umgekehrt findet der Glaube an Gott, an die Vorsehung und einen vernünftigen Sinn des Daseins eine wertvolle Stütze in der idealen Lebensgesinnung.

4. Die Kunst wird, wenn nicht in der Form, so doch in ihrem Ideengehalt vom sittlichen Leben beeinflußt. Von der sittlichen Gesinnung des Künstlers hängt es ab, ob er bloß zu gefallen und den Sinnen zu schmeicheln oder durch das Schöne erziehend zu wirken sucht. Das ist dann wieder bedeutsam für die Wahl des Objektes seiner Kunst. Der sittlich ernste Künstler hat eine Vorliebe für hohe Dinge, er meidet zum wenigsten, wenn er seinem strengeren Empfinden folgt, das sittlich Anstößige, während ein anderer diese Rücksicht nicht nimmt oder das Unsittliche sogar bevorzugt. Auch für die Art der Behandlung eines Gegenstandes ist der sittliche Standpunkt in vielen Fällen wichtig. Es gibt Darstellungsobjekte, die keine Beziehung zur Sittlichkeit haben. Andere stehen ihr um so näher. Das

[1]) Vgl. H. Maier, Sokrates, Tübingen 1913, S. 399.

gilt besonders von den großen Problemen des Lebens, den Problemen der Religion, der Schuld und Erlösung, des Leidens, der Berufsarbeit, der Liebe und Ehe. Der eine behandelt sie mit sittlichem Ernst, der andere leichtfertig und frivol. Man vergleiche etwa die erschütternde Darstellung eines geschlechtlichen Fehltritts und seiner Strafe im fünften Gesang von Dantes Hölle mit den schlüpfrigen Szenen in Ariosts „Der rasende Roland" oder in Boccaccios Decamerone. Und wenn der Künstler ein Problem ernstlich in Angriff nimmt, wird die Tiefe der Auffassung und die Art der Lösung immer noch je nach seiner Lebensanschauung verschieden sein. Dante und Goethe haben zum Problem der Schuld in einem Hauptwerk Stellung genommen, aber die Wertung der Schuld und der Weg zur Erlösung ist in der Göttlichen Komödie ganz anders geartet wie im Faust.

5. Viel greifbarer sind die Beziehungen der Sittlichkeit zum wirtschaftlichen, sozialen und politischen Leben. Es ist für die ganze praktische Lebensarbeit von Bedeutung, ob der Mensch Pflichtbewußtsein hat und das Dasein im Lichte höherer Ideen betrachtet oder nicht, ob er Selbstzucht besitzt oder als willenloser Sklave der Leidenschaft gehorcht. Ebenso wichtig ist der Charakter der sittlichen Normen, die ihn leiten und die Grenze von gut und bös, erlaubt und unerlaubt für ihn bestimmen.

Im allgemeinen wirkt die Sittlichkeit günstig, ihr Gegenteil ungünstig auf die wirtschaftliche und politische Entwicklung der Völker. Sittlich gut ist, was der vernünftigen Natur des Menschen entspricht, sittlich schlecht, was ihr zuwider ist. Es liegt daher im Wesen des sittlich Guten und Bösen begründet, daß von jenem lebenfördernde, von diesem lebenzerstörende Wirkungen ausgehen. Und da das Sittengesetz der menschlichen Natur nur gemäß ist, wenn es auch ihrer sozialen Eigenart Rechnung trägt, so muß es der Gesellschaft ebenso nützlich sein wie dem einzelnen Individuum. Das gilt jedoch nur mit gewissen Einschränkungen, die für das wirtschaftliche und politische Leben von Wichtigkeit sind. Das Sittengesetz wahrt in erster Linie das Recht des

Geistes, von der Sinnlichkeit verlangt es Entsagung und Zurückhaltung. Es gestattet auch nicht die rückhaltlose Ausnützung des eigenen Vorteils dem Nächsten gegenüber. Die Unterordnung des Sinnlichen und die soziale Rücksichtnahme haben nun zwar für das menschliche Leben als Ganzes eine wohltätige Wirkung, sie können aber Anlaß werden, daß der Tugendhafte im Erwerb irdischer Güter zurückbleibt. Anderseits hat das Böse nicht bloß schlimme Folgen. Das einseitige Streben nach sinnlichen Gütern ist zwar dem geistigen Leben schädlich, es kann aber zu Reichtum und politischer Machtstellung führen. Auch das rücksichtslose Zugreifen unter Hintansetzung sittlicher Bedenken fördert diesen Zweck. Die Gesellschaft als Ganzes muß allerdings darunter leiden, aber eine einzelne Gruppe in ihr kann immerhin auf solchen Wegen zu äußerem Wohlstand gelangen.

Die Geschichte des wirtschaftlichen und politischen Lebens bestätigt diese aus dem Wesen der Sache genommenen Erwägungen. Sittenstrenge, Pflichtbewußtsein, Fleiß, Tapferkeit und ähnliche Tugenden erweisen sich als Quellen nationaler Wohlfahrt, und kein Volk erlangt historische Größe, ohne daß starke sittliche Kräfte solcher Art in ihm wirksam sind. Dagegen arbeitet die Unsittlichkeit am Ruin der Völker. Die Genußsucht verweichlicht und entnervt. Eine Nation, die ihr verfällt, verliert den inneren Halt und geht schließlich auch an Volkszahl zurück, da das Genußleben die Fortpflanzungsfähigkeit und den Willen zur Fortpflanzung beeinträchtigt. Nicht so eindeutige Konsequenzen hat die Selbstsucht und soziale Rücksichtslosigkeit. Ihr kommt ein bedeutender Anteil an dem wirtschaftlichen und politischen Aufschwung der Völker zu. Sie trägt aber doch auch bittere Früchte, indem sie Treu und Glauben untergräbt, den Besitz und die bestehende Ordnung bedroht und auf diese Weise wieder zerstört, was sie aufgebaut hat. Haß und Feindschaft der Parteien, ungerechte Bedrückung der niederen Schichten durch die höheren säen im Volke die Keime der Revolution, schwächen seine Widerstandskraft und lassen es zur Beute äußerer Feinde werden. Die gewalt-

same Knechtung fremder Völker ist eine Quelle steter Sorgen und Kämpfe, und wer heute mit dem Recht des Stärkeren emporsteigt, fällt morgen nach demselben Recht einem anderen zum Opfer.

### 3. Die Wissenschaft.

1. Von den Wissenschaften sei an erster Stelle die Philosophie genannt.

Indem die Philosophie den letzten Fragen des Daseins nachgeht und als Ergebnis ihrer Forschung eine bestimmte Welt- und Lebensanschauung entwickelt, tritt sie unmittelbar neben die Religion. Ist das Verhältnis ein freundschaftliches, so unterstützt sie die Religion durch wissenschaftliche Begründung und Ausgestaltung ihres Lehrgehalts. Dabei ergibt sich unwillkürlich das Bestreben, die Dogmen tiefer zu erfassen und fortzubilden. Aus der Fortbildung wird dann nicht selten eine Umbildung. So haben die Stoiker und Neuplatoniker der altgriechischen Götterlehre einen höheren Sinn zu geben gesucht, um sie ihrem System eingliedern zu können. In ähnlicher Weise hat Philo zur alttestamentlichen Religion Stellung genommen. Im Christentum finden wir neben einer Philosophie, die den Zusammenhang mit der orthodoxen Dogmatik wahrt, zahlreiche Bestrebungen, die in eine andere Richtung führen, so daß die Philosophie schon im christlichen Altertum die Mutter der Häresien genannt worden ist. Der Gnostizismus, der Arianismus, das System des Scotus Eriugena, die Mystik Meister Eckharts und Jakob Boehmes, die Philosophie Baaders und Günthers sind Belege dafür. Noch öfter stellt die Philosophie sich geradezu feindlich gegen die herrschende und zuweilen gegen jede Religion. Sie ist die eigentliche Trägerin des durch alle Jahrhunderte gehenden Kampfes zwischen Glauben und Wissen.

Als Vertreterin der wissenschaftlichen Ethik wirkt die Philosophie auch auf das sittliche Leben ein. Sie teilt sich in diese Aufgabe mit der Religion, und wo diese versagt, nimmt sie deren Stelle ein. Die griechische Philosophie

z. B. ist nicht nur theoretische Wissenschaft, sondern zugleich praktische Lebensweisheit. Die Philosophen sind im alten Griechenland die eigentlichen Sittenlehrer, Erzieher und Seelsorger. Wo die Religion in der Gegenwart ihre lebenbeherrschende Stellung eingebüßt hat, ist die Philosophie auch heute für viele wieder die vornehmste Führerin auf dem Lebensweg geworden.

Von den Künsten sucht besonders die Dichtkunst Anlehnung an die Philosophie, weil sie ihrer bedarf, sobald sie an die Probleme des Lebens herantritt. Es sei nur an die Bedeutung erinnert, welche Aristoteles und Thomas von Aquin für Dante, Spinoza und Leibniz für Goethe, Kant für Schiller, Schopenhauer und der indische Pessimismus für Wagner haben.

Auf das soziale und politische Leben wirkt die Philosophie durch Vermittlung des sittlichen Lebens, dann aber auch unmittelbar dadurch, daß sie direkt zu seinen Problemen Stellung nimmt. Philosophen wie Montesquieu und Rousseau sind die ersten Pioniere des modernen Konstitutionalismus. Die materialistische Geschichtsphilosophie und die Werttheorie von Marx sind die Grundlagen der Sozialdemokratie geworden. In welchem Maße die Arbeit der Philosophen dazu beitragen kann, selbst weltgeschichtliche Katastrophen herbeizuführen, hat die große französische Revolution bewiesen.

2. Näher als die Philosophie stehen dem praktischen Leben die exakten Wissenschaften. Indem sie durch Erfindungen und Entdeckungen den Bodenertrag steigern, Industrien vervollkommnen oder neu schaffen und die Verkehrsmittel ausgestalten, tragen sie zum wirtschaftlichen Aufschwung bei. Indem sie sich in den Dienst der Hygiene stellen, heben sie den Gesundheitszustand und die physische Kraft des Volkes. Neben den Werken des Friedens fördern sie die des Krieges. Sie schmieden dem Heere die Waffen, deren Vollkommenheit mit der Zeit so ausschlaggebend für den Erfolg geworden ist, daß man den letzten Krieg nicht mit Unrecht einen Kampf der Industrien genannt hat. Sie

erhalten auch die Gefechtskraft der Truppen, indem sie die Wunden heilen und den Seuchen entgegenarbeiten, die in früheren Kriegen mehr Opfer gefordert haben als das Schwert. So haben sie ihren Anteil an der Entscheidung über Siege und Niederlagen der Völker.

Der höheren Geisteskultur dienen die exakten Wissenschaften zunächst dadurch, daß sie ihr günstige äußere Bedingungen schaffen. Sie machen den Geist für ideale Bestrebungen frei, indem sie den Kampf ums Dasein erleichtern, sie geben ihm die geeigneten Ausdrucksmittel, sie ermöglichen durch den Ausbau der Verkehrsmittel einen regeren Austausch der Ideen und den Zusammenschluß der Menschheit zu einer einzigen großen Kulturgemeinschaft. Weiterhin haben sie auch innere Beziehungen zur Geisteskultur. Sie sind die Basis für einen großen Teil der philosophischen Erkenntnis. Indem sie die Wunder der Natur erschließen, werden sie für viele ein Weg zu Gott. Andere wieder werden durch einseitiges Naturstudium zu einer Philosophie geführt, die das Dasein Gottes und die geistige, unsterbliche Seele leugnet. Diese materialistische Weltanschauung gefährdet dann im Verein mit der durch die exakten Wissenschaften ebenfalls geförderten Steigerung des Wohlstandes und der Vermehrung der Genußmöglichkeiten das sittliche Leben, so daß eine glänzende technische Kultur vielfach einen starken sittlichen Niedergang im Gefolge hat.

### 4. Die Kunst.

Indem sie den Menschen in das Reich der Ideen erhebt, gewinnt die Kunst ein inneres Verwandtschaftsverhältnis zu allen Formen der Geisteskultur. So steht sie auch der Religion nahe. Als religiöse Kunst tritt sie unmittelbar in deren Dienste. Sie baut und schmückt das Gotteshaus, sie verschönert den Gottesdienst und bringt das Ewige dem Menschen in eindrucksvoller Weise nahe. Ihr fortgesetztes stilles Wirken hat zu allen Zeiten viel zur religiösen Unterweisung und zur Belebung des religiösen Sinnes beigetragen. In ihren erhabensten Formen vermag sie die weihevollste

Stimmung und tiefe Erschütterungen in der Seele auszulösen. Wenn Augustinus von sich sagt (Conf. X, 33), daß er durch die kirchlichen Gesänge oft bis zu Tränen gerührt worden sei, so schildert er einen Eindruck, den viele ihm nachempfunden haben. Selbst zu Konversionen hat die religiöse Kunst Anlaß gegeben. Bedeutende Vertreter der Romantik wie Chateaubriand, Overbeck, Schadow, Veit, Friedrich Schlegel sind, abgesehen von anderen Motiven, auch durch das künstlerisch Schöne in der katholischen Religion für sie gewonnen worden. Von Modernen dankt Huysmans der ergreifenden Liturgie der Kirche die innere Wandlung seines Lebens. Ebenso leicht kann die Kunst indessen eine gefährliche Gegnerin der Religion werden. Das geschieht, wenn sie sich zum Anwalt religionsfeindlicher Ideen macht. Besonders die belletristische Literatur hat auf diese Weise der Religion viel Abbruch getan. Eine versteckte Gefahr liegt darin, daß die einseitige Vorliebe für die Kunst den Menschen geneigt macht, die Versenkung in die Welt des Schönen als Ersatz für die religiöse Erhebung der Seele zu betrachten, nach dem abwegigen Worte: „Wer Kunst und Wissenschaft besitzt, der hat auch Religion."

2. Nicht geringer ist der Einfluß der Kunst auf die Sittlichkeit und das ganze praktische Leben. Indem sie die Liebe zum Schönen und die Abneigung gegen das Häßliche, Gemeine, Brutale weckt, mildert und veredelt sie die Sitten. Sie vermag aufzurütteln, zu erheben und zu begeistern. Wie sie den Mut belebt und die Gefahr vergessen läßt, beweist die Geschichte der Kriege von den Gesängen des Tyrtäus bis zu dem Todes- und Siegesgesang der jungen Regimenter von Langemark, mögen die Tatsachen immerhin durch die nachträgliche Darstellung etwas idealisiert worden sein. Die Kunst erleichtert auch die schwere körperliche Arbeit, die eine alte Volkssitte mit rhythmischen Klängen begleitet, sie tröstet im Leiden und hilft über trübe Stunden hinweg. Ebenso schwer aber wiegen die unheilvollen Wirkungen, die von ihr ausgehen. Indem sie in unzähligen Werken dem Glauben und dem Sittengesetz Hohn

spricht, die Sünde in reizenden Farben darstellt, die Tugend verspottet oder in düsteren Farben schildert und die ernsten Probleme des Lebens leichtfertig behandelt, ist sie einer der stärksten Faktoren, die am sittlichen Ruin des Volkes arbeiten. Das zeigt sich schon in der Antike. Das Schauspiel z. B. wirkt in Griechenland anfangs veredelnd, später aber sinkt es von der alten Höhe hinab und entfaltet eine verderbliche Tätigkeit. Noch schlimmer steht es in Rom, wo schließlich die Bühne fast nur dem gröbsten Sinnenkitzel dient, so daß Seneca sagt: „Nichts ist für die Sittlichkeit so schädlich als das Sitzen in den Theatern" (Ep. 7). Zu einer Gefahr für den sittlichen Lebensernst wird die Kunst auch dann, wenn sich unter ihrem Einfluß ein Ästhetentum entwickelt, das im Genuß des Schönen die Blüte und den vornehmsten Zweck des Lebens erblickt. Die Folge davon ist, daß der Mensch verweichlicht und der ernsten Arbeit entfremdet wird.

## § 12. Das Wirtschaftsleben.

Wenn wir der Idealkultur die Realkultur gegenüberstellen, so bleibt zu beachten, daß eine scharfe Trennung zwischen dieser und jener nicht immer möglich ist. Ein Teil der Kultur ist ideal und real zugleich. So hat die bildende Kunst, insofern sie der Dingwelt zugekehrt ist, den Charakter der Realkultur, anderseits aber auch ideale Bedeutung, weil sie zugleich der Erhebung des Geistes dient. Was von der Kultur eine unmittelbar ideale Zweckbeziehung hat, ist als zur Idealkultur gehörig bereits gewürdigt worden. Wir behandeln daher im folgenden nur jenen Teil der Realkultur, der zunächst nicht ideale, sondern sinnliche Bedürfnisse befriedigen will. Er fällt im wesentlichen mit dem Wirtschaftsleben zusammen und sei auch unter diesem Gesichtspunkt besprochen.

### 1. Der tatsächliche Einfluß des Wirtschaftslebens auf die Geschichte.

1. Der Einfluß der wirtschaftlichen Verhältnisse auf die Geschichte berührt sich nahe mit dem der äußeren Natur,

denn diese verdankt ihre historische Bedeutung vornehmlich ihrer Einwirkung auf das Wirtschaftsleben. Vieles von dem, was über die Natur gesagt worden ist, findet deshalb hier sinngemäß Anwendung.

2. Besonders innig hängt das Wirtschaftsleben mit der sozialen und politischen Entwicklung der Menschheit zusammen.

Im innerpolitischen Leben kam die Herrschaft des ökonomischen Faktors in früheren Zeiten deutlich dadurch zum Ausdruck, daß die politischen Körperschaften den Charakter der Ständevertretung hatten. Die Verfassung des modernen Staates hat dieses Prinzip zwar zurückgestellt, die wirtschaftlichen Interessen sind aber doch nach wie vor mitbestimmend für die Gruppierung und Betätigung der politischen Parteien. Die Tendenz, das wirtschaftliche Moment zum ausschlaggebenden Gesichtspunkt des parlamentarischen Lebens zu machen, ist sogar in den letzten Jahrzehnten unverkennbar wieder stärker geworden. Es mehren sich die beruflichen Organisationen, die eine politische Vertretung anstreben. In Deutschland wirken in diesem Sinne die Gewerkschaften, der Bund der Landwirte, der Hansabund, die Vereinigung der Beamten u. a. Die Folge davon ist, daß auch die innerpolitischen Kämpfe ein vorwiegend wirtschaftliches Gepräge tragen.

Im internationalen Leben sind die wirtschaftlichen Verhältnisse mitentscheidend für die politische Machtstellung. Der Grund liegt zunächst darin, daß sie zusammen mit der Bevölkerungszahl des Landes die Größe des Heeres bestimmen, das der Staat zu unterhalten und in die Wagschale zu werfen vermag. Es kann aber auch unmittelbar aus der wirtschaftlichen Überlegenheit eine politische Vorherrschaft werden. Es ist bekannt, wie die europäischen Großmächte die wirtschaftliche Notlage Chinas, der Türkei, der Balkanstaaten politisch ausgenützt haben. Am stärksten macht sich der politische Einfluß des Wirtschaftslebens im Kriege geltend. So hat die Geldfrage im Kriege immer eine große Rolle gespielt, und mit dem An-

wachsen der Heere ist sie noch mehr in den Vordergrund getreten. Der Weltkrieg hat allerdings gezeigt, daß ihre Bedeutung nicht überschätzt werden darf, denn trotz der ungeheuren Kriegskosten hat die Geldnot nirgend dem Kampfe ein Ziel gesetzt und kein Volk zur Niederlegung der Waffen gezwungen. Als wichtiger hat sich die Frage erwiesen, ob die kriegführenden Völker wirtschaftlich stark genug sind, aus den Mitteln des eigenen Landes ihre Ernährung und die Herstellung des Kriegsmaterials zu sichern. Wird auf diese Weise durch wirtschaftliche Faktoren der Ausgang der internationalen Verwicklungen mitbestimmt, so ist auch deren Ursache oft in ökonomischen Verhältnissen zu suchen. Das gilt von kriegerischen Auseinandersetzungen, es gilt auch von den sonstigen Verchiebungen im internationalen Leben. Auf die wirtschaftlichen Gründe der großen Völkerwanderungen der alten Zeit ist schon früher hingewiesen worden. Der Auswandererstrom, der sich in der Neuzeit aus Europa nach Amerika ergoß und dort blühende Staatswesen schuf, ist ebenfalls der Hauptsache nach aus wirtschaftlichen Quellen gespeist worden.

Für die geistige Kultur ist das Wirtschaftsleben zunächst ein Teil des tragenden Fundaments. Kunst und Wissenschaft setzen, um in einem Volke aufblühen zu können, einen materiellen Wohlstand voraus, der es ermöglicht, reichere Mittel dafür bereit zu stellen und eine Anzahl von Kräften ganz dafür frei zu geben. Voraussetzung ist im besonderen ein lebhafter Aufschwung von Handel und Gewerbe. Er ist nicht nur der erfolgreichste Weg zum Reichtum, sondern schafft auch die notwendigen großen Kulturzentren. Eine vorwiegend Ackerbau treibende Bevölkerung wird in Kunst und Wissenschaft immer zurückstehen.

Die wirtschaftliche Basis des Daseins ist indessen für die Idealkultur mehr als bloß tragender Grund und selbst mehr als ein fruchtbarer Mutterboden, sie enthält auch einige der Wurzeln, aus denen sie entspringt und sowohl ihren Lebenstrieb wie ihr Lebensgesetz empfängt.

Der Lebenstrieb der Geisteskultur hat selten rein

idealen Charakter. Das Studium ist zum guten Teil Brotstudium, es soll helfen, eine Lebensstellung zu begründen und materiellen Gewinn zu erzielen. Es wirkt bei ihm ferner der Gedanke mit, daß Wissen Macht über die Natur gibt und daher im wirtschaftlichen Kampf ums Dasein von hervorragendem Nutzen ist. Motive ähnlicher Art spielen selbst in der Religion eine Rolle. Not lehrt beten, materielle Not nicht weniger als geistige. Es ist eine alte Sitte, das Wirtschaftsleben unter den Schutz der Gottheit zu stellen, insbesondere um Erntesegen zu beten und für ihn zu danken. In Zeiten großer Bedrängnis sind oftmals eigene Bittage mit öffentlichen Gebeten und feierlichen Flurprozessionen angeordnet worden. Solche Übungen haben sich bis heute erhalten.

Lebensgesetz für die Betätigung des Geistes sind die ökonomischen Verhältnisse insofern, als sie auf die Richtung und den Inhalt derselben Einfluß haben.

Was zunächst die exakten Wissenschaften angeht, so wenden sie sich naturgemäß mit besonderem Eifer jenen Aufgaben zu, die den aktuellen Bedürfnissen des praktischen Lebens entsprechen. Man fordert von ihnen Hilfe, und sie sind bestrebt, sie zu bringen. Keine Krankheit tritt auf, ohne daß sie nach Heilmitteln, kein empfindlicher Mangel an Naturprodukten, ohne daß sie nach einem Ersatz, keine Verkehrsschwierigkeit, ohne daß sie nach einem Ausweg suchen. Die Abschneidung der Zufuhr durch England im letzten Kriege und die dadurch bedingte wirtschaftliche Notlage der Mittelmächte hat die deutsche Wissenschaft zu einer geradezu fieberhaften Anspannung der Kräfte veranlaßt, um aus den Erzeugnissen des eigenen Landes das Fehlende zu ersetzen. Eine ganze Reihe der wertvollsten Erfindungen ist auf diesem Wege angeregt, zum Abschluß gebracht oder vervollkommnet worden, so die fabrikmäßige Produktion stickstoffhaltiger Düngemittel, die künstliche Erzeugung von Futterhefe, die Herstellung von Strohmehl, künstlichem Gummi, Papiergarn u. a. In ähnlicher Weise hat seinerzeit die Kontinentalsperre Napoleons den Anstoß zur Ausgestaltung neuer Industrien (Rübenzucker, Soda) gegeben.

Die Philosophie folgt den Bewegungen des Wirtschaftslebens, indem sie ökonomische Fragen wie die des Eigentums, des Mehrwertes, des Zinses, des Arbeitsvertrages aufnimmt, um sie von ihrem Standpunkt aus zu beleuchten. In solchen Erörterungen spiegeln sich dann die besonderen Zeitverhältnisse wieder. So hat z. B. die Entwicklung der Geldwirtschaft im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert die Scholastik, insbesondere die Schule der Terministen (Nominalisten), angeregt, die einschlägigen Probleme (Geld, Kapital, Zins, Rente, Wucher) in eigenen Schriften ausgiebig zu behandeln. Der Einfluß der ökonomischen Lage reicht jedoch in der Philosophie weit über das Gebiet der wirtschaftlichen Fragen hinaus, er erstreckt sich bis auf die Probleme des geistigen Lebens. Die Zurückdrängung des Persönlichen in dem maschinellen Großbetrieb der Neuzeit z. B. hat viel dazu beigetragen, daß der Wert der Persönlichkeit auch in der Theorie verkannt worden ist, und die dadurch hervorgerufene Notlage des persönlichen Lebens hat wieder den extremen modernen Individualismus als Reaktionserscheinung begünstigt.

Wie eng das sittliche Leben mit dem wirtschaftlichen zusammenhängt, haben die Ergebnisse der Statistik deutlicher als früher erkennen lassen. Die Tatsache als solche ist jedoch so offenkundig, daß sie nie übersehen worden ist. Reichtum hat leicht Üppigkeit im Gefolge. Unter einfachen Verhältnissen erhalten sich bescheidene Sitten. Anderseits hat auch die Armut ihre sittlichen Gefahren. Mit der wirtschaftlichen Not wächst die Menge der Vergehen gegen Eigentum und Leben, ebenso nimmt die Zahl der Prostituierten zu. Mehr indessen als die Größe des Ertrages fällt die Art des Wirtschaftslebens ins Gewicht. Die ackerbautreibende Bevölkerung bewahrt eher den Zusammenhang der Familie und die Natürlichkeit der Sitten. Handel und Industrie sind der Sittlichkeit gefährlicher. Sie führen in die großen Städte mit ihren raffinierten Genußmöglichkeiten und lockern zugleich die Bande des Familienlebens, indem sie Eltern wie Kinder vielfach dem Hause entfremden und den Jugendlichen frühzeitig eine größere Selb-

ständigkeit geben. Sehr ungünstig hat in sittlicher Beziehung die Sklavenwirtschaft gewirkt. Wie sie den Dienenden ihre Menschenrechte nahm oder verkürzte, so erzog sie auf der anderen Seite ein Herrenmenschentum, das den Untergebenen gegenüber keine sittlichen Rücksichten kannte.

Für die Religion hat der Aufschwung des Wirtschaftslebens ähnliche Bedeutung wie für die Sittlichkeit. Es treten allerdings nicht überall dieselben Folgen ein. Im Mittelalter sehen wir Handel und Gewerbe innige Beziehungen zur Religion unterhalten und sich ausdrücklich unter ihren Schutz stellen. In der Neuzeit wird es allmählich anders. Wo immer aber in der Kulturwelt der religiöse Zweifel um sich greift, ist es in erster Linie die städtische, und zwar die großstädtische Bevölkerung, die von den freieren Ideen angesteckt wird und die alten religiösen Gewohnheiten aufgibt, während das Landvolk einen konservativeren Charakter zeigt.

Wie die wirtschaftlichen Verhältnisse das Maß der Religiosität beeinflussen, so auch die Eigenart der Religion, d. h. die religiösen Vorstellungen und Gebräuche. Das naive religiöse Bewußtsein denkt die Welt des Jenseits unwillkürlich der des Diesseits ähnlich und überträgt dabei auf sie nicht selten auch die auf Erden bestehenden wirtschaftlichen Zustände. Selbst der Gottesbegriff weist solche Einflüsse auf. Das Heidentum kennt besondere Gottheiten für die verschiedenen Betätigungen und Ereignisse des Lebens. In der alten römischen Religion ist diese Verteilung der Aufgaben an die Götter bis ins kleinste durchgeführt, so daß Varro mit Bezug darauf sagt, wie man den Handwerker kennen müsse, dessen man jeweils bedürfe, so sei es auch notwendig zu wissen, welcher Gott in einem bestimmten Anliegen helfen könne. Im christlichen Monotheismus ist für eine solche Anschauung kein Raum, doch gibt es im katholischen Christentum Schutzheilige für die einzelnen Berufe und religiöse Zeremonien, um die verschiedenen irdischen Arbeiten und Güter zu segnen. Ein Teil des religiösen Festkalenders ist ebenfalls abhängig vom Wirtschaftsleben. Besonders die Erntezeit

findet in ihm ihrer Wichtigkeit wegen häufig Berücksichtigung. In vielen heidnischen Religionen besteht die Sitte, die Erstlinge der Feldfrüchte der Gottheit zu opfern. Im Judentum bedeutet Ostern, das in erster Linie dem Andenken an den Auszug aus Ägypten geweiht ist, zugleich den Beginn, Pfingsten den Abschluß der Getreideernte, das Laubhüttenfest erinnert an den Wüstenzug, ist aber gleichzeitig das Dankfest für die Obst- und Weinernte.

Ein neuer Zusammenhang mit der ökonomischen Struktur der Gesellschaft ergibt sich für die Religion aus der wirtschaftlichen Lage der Kirche und ihres Klerus. Die Religion tritt hier allerdings zunächst als bestimmender Faktor auf, denn ihr Ansehen ist es, das die soziale Stellung ihrer Institute und Priester bedingt. Aber das, was an sich Folge der Religion ist, wirkt auch wieder auf sie zurück. Größere materielle Mittel ermöglichen der Kirche eine intensivere Betätigung in der Seelsorge, im Unterricht, in der Karitas, im Missionswesen. Anderseits liegt in ihnen auch eine Gefahr. Ein bedeutendes persönliches Einkommen begünstigt den sittlichen Verfall des Klerus und lähmt dadurch die Wirksamkeit der Religion. Reicher Besitz der Kirche und starker kirchlicher Steuerdruck können sogar den Anstoß zu religiösen Umwälzungen geben. In der Reformationszeit haben solche Momente der Neuerung erheblich Vorschub geleistet.

## 2. Die ökonomische Geschichtsauffassung.

1. So bedeutsam die wirtschaftlichen Verhältnisse für alle Gebiete des Lebens sind, die einzige oder auch nur die letzte Ursache des historischen Geschehens sind sie nicht. Weder die Motive noch die Normen des historischen Handelns sind ausschließlich wirtschaftlicher Art. Die rein ökonomische Geschichtsauffassung, wie sie Marx u. a. vertreten, wird durch die Tatsachen widerlegt.

2. Die Motive des menschlichen Handelns sind keineswegs immer materieller, noch weniger stets wirtschaftlicher Natur. Die Marxisten „machen aus der an sich fruchtbaren, einen heuristischen Wert besitzenden Fiktion des homo

oeconomicus, des rein durch wirtschaftliche Einflüsse und Motive geleiteten Menschen, der ja in der konkreten Wirklichkeit nicht vorkommt, eine selbständige Realität."[1]) Wohl sind es immer Bedürfnisse des Lebens, die zum Handeln treiben, aber der Mensch hat nicht nur Hunger und Durst, er hat auch Bedürfnisse geistig-sittlicher Art. Das gilt schon für den Naturmenschen, der sich z. B. durch seine religiösen Anschauungen wirtschaftliche Opfer für die Götter und die Toten auferlegen läßt. Auf den höheren Kulturstufen treten die übermateriellen Beweggründe noch deutlicher hervor. Welche Rolle spielen im politischen Leben der Ehrgeiz, die Ruhmbegierde, der Freiheitsdrang, in anderen Fällen wieder das Pflichtgefühl! Ähnlich ist es in Kunst und Wissenschaft. Bei dieser kommen die Entdeckerfreude und das Interesse an der Erkenntnis der Wahrheit, bei jener die Liebe zum Schönen als neue Motive hinzu. Künstler und Gelehrte leiden oft bittere Not, weil sie, einem idealen Drange folgend, einen wirtschaftlich unfruchtbaren Beruf erwählen. Was den Ursprung der Religion angeht, so genügt es, auf die Entstehung des Christentums hinzuweisen. Aus den Worten des Erlösers: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet?" spricht eine ganz andere als die wirtschaftliche Not der Zeit. Dasselbe gilt von der Predigt seiner Jünger. Charakteristisch ist die Stellung des Apostels Paulus zur Sklaverei. Die sozialen Unterschiede erscheinen dem Völkerapostel, vom Reiche Gottes aus gesehen, so gleichgültig, daß er dem Sklaven den Rat gibt, in seinem Stande zu bleiben, auch wenn er frei werden könnte: „Jeder bleibe in dem Stande, in welchem er berufen ist. Bist du als Sklave berufen? Laß dich's nicht anfechten! Und wenn du auch frei werden kannst, so bleibe nur um so lieber dabei!" (1 Kor. 7, 20 f.)[2]) Dieses eine Wort reicht hin, die sozialistische Auffassung vom Christentum als einer aus Proletarierinstinkten ent-

[1]) Eisler, Der Zweck. Berlin 1914. S. 169.

[2]) Die andere Uebersetzung: „Wenn du frei werden kannst, so mache es dir zu nutze"; die der Stelle eine entgegengesetzte Deutung gibt, erscheint weniger gut begründet. vgl. Kiefl. Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums, Kempten 1915, S. 56 ff.

sprungenen Religion zu widerlegen. Wie sehr die Religion in tieferen als bloß materiellen Gründen wurzelt, erhellt ferner aus der Tatsache, daß ein starker Glaube sich auch dann behauptet, wenn er Güterverluste, Verbannung, Marter und Tod zur Folge hat. „Mit all ihrer Kunst," sagt daher Barth von den Marxisten, „können diese Denker nur eins nicht erklären: warum die Anhänger der verschiedenen Bekenntnisse, die Mitglieder der verschiedenen Sekten auch dann ihrem Glauben treu bleiben, wenn dies ihrem ökonomischen Interesse, durch das sie angeblich geleitet werden, nicht mehr förderlich, sondern höchst zuwider ist."[1])

3. Sind wirtschaftliche Rücksichten nicht die einzigen Motive des menschlichen Handelns, so sind sie noch weniger die allein maßgebende Norm für dessen Richtung, Art und Inhalt. Die Gesamtkultur ist durchaus nicht, wie die materialistische Geschichtsauffassung behauptet, ein einfaches Spiegelbild der ökonomischen Struktur der Zeit. Die Idealkultur insbesondere läßt den Einfluß höherer Gesetze deutlich erkennen. Man denke an die Wissenschaft. Mag die Anregung zu wissenschaftlicher Betätigung im einzelnen Falle von materiellen Beweggründen ausgehen, die wissenschaftliche Arbeit selbst richtet sich nach den Gesetzen der Logik und der Eigenart der Dinge, die erforscht werden sollen. Oder man zergliedere das sittliche Bewußtsein. Es ist gewiß nicht unabhängig von den bestehenden Verhältnissen, aber es billigt doch nicht schlechthin, was ist, sondern übt Kritik an den Zuständen der Gesellschaft und sagt, auf eine Welt ewiger Werte blickend, was sein soll. Auch die Religion folgt höheren Gesichtspunkten. Sie sucht in ihren edelsten Bestrebungen nicht den wirtschaftlich vorteilhaftesten, sondern den wahren und den tieferen Bedürfnissen der Seele entsprechenden Gottesbegriff. Selbst dort, wo ökonomische Gründe mitsprechen, geben sie nicht allein den Ausschlag. Sie haben z. B., wie schon erwähnt, unverkennbar zum Erfolg der Reformation beigetragen, aber die Ideen der Reformatoren selbst sind ohne Zweifel sittlich-

[1]) Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie I². S. 667.

religiösen Erwägungen entsprungen, und es wäre ein törichtes Unternehmen, die besondere Gestalt des Protestantismus und seiner verschiedenen Bekenntnisse als bloßen Reflex wirtschaftlicher Zustände erklären zu wollen. Nehmen wir schließlich den Marxismus selbst! Er ist kein ideologischer Überbau, sondern ein Vorbau, ein Programm für eine erst zu leistende sozialpolitische Arbeit.[1])

4. Die ganze Unzulänglichkeit der rein ökonomischen Geschichtsauffassung tritt zutage, wenn der Versuch gemacht wird, die Theorie an den konkreten Tatsachen der Geschichte zu erproben. Am auffallendsten versagt sie bei der Ableitung von Erscheinungen des Geisteslebens. Der jüdische Monotheismus z. B. soll nach ihrer Auffassung nichts anderes sein als das religiöse Spiegelbild der Patriarchenherrschaft auf Erden. Bei dieser Erklärung bleibt es ein Rätsel, daß der Monotheismus in der Antike nur bei den Juden Volksreligion geworden ist, während doch alle Völker ein patriarchalisches Zeitalter kennen, und daß er auch bei den Juden erst feste Wurzel faßt, als die Zeit der Patriarchen längst vorüber ist. Die katholische Kirche mit ihrer hierarchischen Verfassung soll dem mittelalterlichen Feudalsystem entsprechen. Tatsächlich ist sie lange vor diesem entstanden, wie sie es auch überdauert hat. Kalvins biblisch begründete und in einem bestimmten Gottesbegriff wurzelnde Prädestinationslehre ist nach Engels nur der religiöse Ausdruck für die Tatsache, daß in der Welt der wirtschaftlichen Konkurrenz der Erfolg nicht von der eigenen Tüchtigkeit, sondern von überlegenen äußeren Umständen abhängt. Auf gleicher Höhe steht die Behauptung Lafargues, der Glaube an die Seelenwanderung sei eine religiöse Umdeutung der Tatsache, daß sich das Geld in alle möglichen Güter umsetzt, eine Interpretation, die ganz außer acht läßt, daß diese Lehre bereits im alten Indien vor dem Übergang der Natural- in die Geldwirtschaft ihre klassische Ausprägung erhalten hat. Ebenso wunderlich klingt es, wenn Marx in einem Beitrag zur Geschichte der Philosophie

[1]) Masaryk, Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. II. S. 312.

meint, Lockes Polemik gegen die Theorie der angeborenen Ideen werde dadurch verständlich, daß Locke als Vertreter der Bourgeoisie im Gegensatz zu dem Aristokraten Descartes einen „adligen" Verstand mit angeborenen Privilegien nicht anerkennen mochte. Es genügt, dieser Erklärung die Frage entgegenzuhalten, weshalb Kant trotz seiner gut bürgerlichen Gesinnung an einem apriorischen Besitz des Geistes festgehalten hat.[1])

5. Weit entfernt daher, allein herrschend zu sein, muß das Wirtschaftsleben andere Faktoren als historische Kräfte neben sich anerkennen. Und nicht nur dies. Wie wir gesehen haben, *steht es selbst unter fremdem Einfluß*, ja es *bedarf* seiner, um das zu werden, was es im Lauf der Zeit geworden ist. Man darf nicht vergessen, daß das Wirtschaftsleben gleichfalls eine Geschichte hat. Und wenn es wahr wäre, daß die ökonomische Struktur der Gesellschaft alle übrigen Kulturerscheinungen verständlich macht, so wäre sie doch außerstande, ihre eigene Entwicklung zu erklären. Marx spricht so, als ob das Werden dieser Struktur kein besonderes Problem enthielte. Es vollzieht sich nach seiner Ansicht mit immanenter Notwendigkeit, unabhängig vom Menschen und der übrigen Kultur. Tatsächlich ist es unter Voraussetzung der rein ökonomischen Geschichtsauffassung ein unbegreifliches Rätsel. „Wenn es richtig ist," sagt Simmel treffend, „daß die Entwicklungen von Sitte und Recht, Religion und Literatur usf. der Kurve der wirtschaftlichen Entwicklung folgen, ohne diese selbst im wesentlichen zu beeinflussen — so sehe ich nicht recht, wodurch denn die Wandlungen des Wirtschaftslebens selbst zustande kommen . . . Warum ließen sich die Menschen nicht in alle Ewigkeit an Naturalwirtschaft und Vasallentum genügen? Jede Produktionsform soll ursprünglich für ihre Zeit absolut angemessen gewesen sein; da nun aber ‚ihre Zeit' ausschließlich von jener selbst bestimmt wird, so bleibt unklar, woraufhin sich aus der Angemessenheit der spätere

[1]) Vgl. P. Barth, Die Philosophie der Geschichte, S. 660.

Widerspruch — zwischen Produktionskräften und -formen — entwickle. Indem jene anderweitigen Tatsachen zu der Änderung der Produktionsform nicht mitgewirkt haben sollen, muß also jedes Stadium der Wirtschaft wie aus sich selbst und unbefruchtet die Kräfte enthalten, die es über sich hinaustreiben — eine Parthenogenesis der wirtschaftlichen Zustände. Die reine Immanenz dieser Entwicklung wird mit solchen Ausdrücken bezeichnet: die Produktionsformen der Epoche hätten ‚sich überlebt', neue Produktionsformen hätten ‚sich entwickelt', neue Gesellschaftsformen seien ‚im Werden'. Allein dies alles sind leere Worte, nicht viel besser, als wenn man die ‚Macht der Zeit' für die Veränderungen in ihr verantwortlich macht."[1])

So weist die Wirtschaftsgeschichte über sich selbst hinaus auf weiter zurückliegende Ursachen. Unter diesen steht mit an erster Stelle die Ideenwelt des Geistes. Ideen wirken nicht nur tatsächlich auf das Wirtschaftsleben ein, sie sind unbedingt notwendig, um eine ökonomische Struktur zu schaffen und wieder zu ändern. Ohne sie entstehen nicht einmal die primitivsten Produktionsformen. Das Ökonomische, das den Eigenwert des Geistigen aus den Angeln heben, das es vollständig erklären und bedingen soll, enthält es also zum Teil bereits als Voraussetzung in sich. Auch hier besteht demnach das Verhältnis der Wechselwirkung. Der Einfluß geht nicht nur von unten nach oben, vom Materiellen zum Ideellen, sondern auch den umgekehrten Weg.

## § 13. Die sozialen Organisationen.

Die Kulturarbeit der Menschheit entfaltet sich in regem Zusammenwirken ihrer Glieder. Die einzelnen Individuen verharren dabei nicht in losem Nebeneinander, sondern organisieren sich, indem sie sich zur Förderung ihrer Lebenszwecke in kleineren und größeren Verbänden zusammenschließen.

Die elementarste und ursprünglichste Form sozialer Vereinigung ist die Familie. Sie hat in vieler Hinsicht

[1]) G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie.[3] S. 167 f.

auch die fundamentalste Bedeutung für das Menschheitsleben. Sie ist das Prinzip der Fortpflanzung, der Erhaltung und Vermehrung des Menschengeschlechts, sie ist in der Regel auch die erste Pflanzstätte des geistigen, sittlichen und religiösen Lebens. Sie übt daher einen zwar stillen, aber anhaltenden und tiefgehenden Einfluß in der Geschichte aus.

Mit der Entwicklung der Gesellschaft und ihrer Kulturbestrebungen bilden sich dann zur Wahrung der verschiedenen Lebensinteressen besondere Vereinigungen wirtschaftlichen, politischen, sittlichen, religiösen, wissenschaftlichen Charakters. Unter ihnen sind die umfassendsten, machtvollsten und historisch bedeutsamsten Staat und Kirche. Sie verdienen daher eine eingehendere Würdigung.

## 1. Der Staat.

1. Das politische Leben drängt sich in der Geschichte so stark in den Vordergrund, daß bis in die neuere Zeit hinein die Geschichte vorwiegend als Staatengeschichte geschrieben worden ist. Die Gegenwart faßt mehr die gesamte Kulturentwicklung ins Auge. Trotzdem fordern manche Historiker, daß der Staat nach wie vor in den Mittelpunkt der Geschichte gestellt werde, weil er der eigentliche Träger des ganzen Kulturlebens sei.[1]) Darin liegt gewiß eine Überschätzung des Staates, gegen die mit Recht Einspruch erhoben worden ist.[2]) Die Kultur hat sich vielfach in einem nur losen Zusammenhang mit dem Staate und zuweilen sogar im Gegensatz zu ihm entwickelt. Immerhin ist der Staat, da er die Kräfte eines größeren sozialen Ganzen einheitlich zusammenfaßt, befähigt, eine führende Stellung im Menschheitsleben einzunehmen, und hat auch tatsächlich den Gang der Geschichte aufs nachdrücklichste bestimmt.

Die Größe des Einflusses, den der Staat ausübt, ist im einzelnen Falle sehr verschieden. Sie ist einerseits von der

[1]) Vgl. z. B. D. Schäfer, Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte, Jena 1888.

[2]) S. E. Gothein, Die Aufgabe der Kulturgeschichte, Leipzig 1889.

Straffheit der Organisation, den zur Verfügung stehenden Machtmitteln und der Energie der Regierung, anderseits von der seelischen Eigenart und dem Kulturniveau der Bürgerschaft abhängig. Wir begegnen in der Geschichte allen Stufen der Machtentfaltung des Staates, von einer fast völligen Bedeutungslosigkeit bis zur weltbeherrschenden Stellung nach außen und der Allgewalt im innerpolitischen Leben. Bei vielen tiefstehenden Naturvölkern kann von einem Staate noch gar nicht gesprochen werden. Einige von ihnen zeigen nur den losen Zusammenhang der „Horde", die einer geordneten Gliederung und dauernden Führung entbehrt. Andere sind als „Stämme" organisiert, in denen nicht wie im Staat das von einem einheitlichen Gesamtwillen festgesetzte Recht, sondern die hergebrachte Sitte die Herrschaft führt. Auch dort aber, wo es zur eigentlichen Staatenbildung kommt, handelt es sich zunächst vielfach um ein sehr lockeres Gefüge. Der Herrscher ist wenig mehr als ein primus inter pares, und der Zusammenhang des Ganzen tritt eigentlich nur bei besonderen Anlässen wie den Initiationsfeiern oder äußeren Kämpfen hervor. Geringe Bedeutung hat der Staatsgedanke auch für jene halbwilden Völkerschaften wie die Kurden und Albanier, die arabischen und persischen Nomadenstämme, die zwar einem größeren Staatsganzen eingegliedert sind, sich aber in ihrer Freiheitsliebe jedem staatlichen Zwange zu entziehen suchen und auch tatsächlich ein großes Maß von Selbständigkeit zu behaupten wissen. Von Kulturstaaten bietet das frühere Deutsche Reich infolge der übermäßigen Ausbildung des Lehenswesens und des Mangels einer starken Zentralgewalt ein hervorstechendes Beispiel zunehmender Kraftlosigkeit nach innen und außen. Die äußere Macht verkörpert sich am glänzendsten in den großen Militärstaaten der alten und neuen Zeit. Den eigenen Untertanen gegenüber bringen die altorientalischen Despotien das Prinzip der schrankenlosen Autorität am rücksichtslosesten zum Ausdruck. Ähnliche Rechtsanschauungen herrschen im griechischen und römischen Staat. In der Neuzeit begegnen wir ihnen im Absolutismus des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. Der

moderne Staat trägt dem Freiheitsbewußtsein des Menschen und dem Recht des eigenpersönlichen Lebens stärker Rechnung, er hat aber trotzdem an innerer Kraft gewonnen, weil er die Verwaltung energischer zentralisiert und bis ins kleinste ausgebaut hat.

2. Von den Lebensbetätigungen des Staates fassen wir zunächst die äußere Politik ins Auge.

Der Staat regelt die Beziehungen seiner Bevölkerung zu anderen Völkern auf friedlichem Wege durch Verhandlungen von Fall zu Fall oder durch langfristige Verträge. Diese Friedenstätigkeit hat sich infolge der Entwicklung des internationalen Verkehrswesens mit der Zeit immer mehr verzweigt. Sie erstreckt sich heute bis auf die entferntesten Länder, und sie sucht nach allen Seiten hin möglichst regelmäßige Beziehungen zu unterhalten. Dauernde Verträge bilden die Grundlage des Verkehrs, und ständige Vertreter werden in allen Kulturstaaten bestellt, die Interessen des eigenen Landes und seiner Untertanen zu wahren.

Während das internationale Leben in Friedenszeiten der privaten Initiative einen weiten Spielraum läßt, tritt im Kriege der einzelne Bürger fast völlig hinter den Staat zurück. Die Geschichte des Krieges, der eine so tiefgreifende historische Bedeutung hat, der Völker stürzt und emporhebt, Kulturen zerstört und aufbaut, ist im wesentlichen Staatengeschichte. Der Staat führt nicht nur den Kampf, er entscheidet auch über Krieg und Frieden. Lange Zeit hindurch haben fast überall die Regierenden souverän darüber entschieden, so daß das Wohl und Wehe des Landes in dieser Beziehung völlig von der Persönlichkeit des Herrschers oder der Kabinettspolitik abhing. Heute fallen mehr als früher die Stimmungen und Interessen des Volkes ins Gewicht, sie erzwingen oder verhindern den Krieg selbst gegen den Willen der Regierung. Auch haben die Parlamente als Vertreter des Volkes einen gesetzlichen Einfluß auf die Außenpolitik. Da aber die Regierung die Verhandlungen mit den anderen Staaten führt und das offizielle Recht des Abbruchs der diplomatischen Beziehungen hat, so bleibt ihr schon aus

diesem Grunde eine ausschlaggebende Bedeutung gesichert. Es stehen ihr ferner die wirksamsten Mittel zur Verfügung, die öffentliche Meinung in ihrem Sinne zu beeinflussen. Auch zeigt die Geschichte des letzten Krieges, daß jedes Volk, sobald die Entscheidung einmal gefallen ist, sich aus Patriotismus geschlossen hinter seine Regierung stellt, selbst wenn die Entwicklung der Dinge dem Willen der Majorität nicht entspricht.

3. Die nach innen gerichtete Tätigkeit des Staates hat in erster Linie die Aufgabe, den Frieden und die Ordnung unter der Bevölkerung aufrecht zu erhalten, und zwar in der Weise, daß das Recht des Bürgers gegen fremde Eingriffe geschützt wird. Der Staat soll Rechtsstaat sein. Diese Wahrung der öffentlichen Sicherheit hat der Staat immer als seine dringendste Pflicht anerkannt und durchzuführen gesucht. Als Mittel dazu dient ihm die Gesetzgebung, die das geltende Recht in allgemeiner Form feststellt, die richterliche Tätigkeit, die das Gesetz auf den Einzelfall anwendet, und die Erzwingung des Gehorsams durch Anwendung von Gewalt. Das volle Rechtsideal ist dabei allerdings erst im Laufe der Zeit stufenweise verwirklicht worden. Der Staat hat als Rechtsstaat eine längere Entwicklung durchgemacht, die im allgemeinen fortschrittlicher Natur ist.

Der eine Fortschritt besteht darin, daß sich allmählich die Gleichberechtigung der Bürger durchsetzt. Der antike Staat, speziell der griechische und römische Staat, unterscheidet vollberechtigte Bürger, minderberechtigte Staatsangehörige und rechtlose Sklaven. Der mittelalterliche Staat hebt unter dem Einfluß des Christentums die Rechtlosigkeit der niedrigsten Klassen auf. Doch bleiben gewisse Verhältnisse der Unfreiheit bestehen, und die Unfreien sind vor dem Recht nicht so günstig gestellt wie die privilegierten Stände. Auch kommt der Charakter des Rechtssubjekts mehr den Korporationen als den einzelnen Personen zu. Im modernen Staat wird die Persönlichkeit als solche Rechtssubjekt, und zwar in der Weise, daß alle Bürger vor dem

Gesetz gleiche Geltung haben. Privilegien existieren nur noch in bescheidenem Umfang. Die Entwicklung ist naturgemäß nicht in allen Ländern gleichmäßig verlaufen, aber im wesentlichen ist sie doch überall derselben Linie gefolgt.

Der zweite Fortschritt in der Ausgestaltung des Rechtsstaates besteht darin, daß auch die Beziehungen des Staates selbst zu den Bürgern immer mehr unter den Gesichtspunkt des Rechts gestellt werden und die Willkür aus ihnen ausgeschaltet wird. Im modernen Staat ist dieses Ideal insofern verwirklicht, als die Obrigkeit an die legitim zustande gekommenen Gesetze gebunden ist und ihre Maßnahmen im einzelnen Falle dem Rechtsspruch der Gerichte unterstehen.

Einen Fortschritt zeigt die Geschichte des Staates schließlich in der Stellung zu der Frage, ob es eine Sphäre persönlicher Freiheit gibt, vor der die Macht des Staates haltzumachen, und natürliche Rechte, die das Staatsgesetz auf jeden Fall zu achten hat. In der Antike gilt grundsätzlich die Staatsomnipotenz, wenn auch tatsächlich der Freiheit des einzelnen ein weiter Spielraum verbleibt. In christlicher Zeit setzt sich dann allmählich die Auffassung durch, daß die Hoheitsrechte des Staates prinzipiell begrenzt sind und dem Bürger in gewissen persönlichen Angelegenheiten wie der Berufswahl, der Ehe, der religiösen Überzeugung das Recht freier Selbstbestimmung lassen müssen. Praktisch werden diese Grenzen allerdings sehr verschieden gezogen und nicht immer geachtet.

4. Es gibt eine Staatslehre, die im Rechtsschutz die Aufgabe des Staates erschöpft glaubt. Sie fordert von der staatlichen Obrigkeit, daß sie die Entwicklung der Kultur möglichst dem freien Spiel der Kräfte überlasse, weil ein jeder das Recht habe, sich frei zu entfalten, und der ungehinderte Wettbewerb aller auch dem Wohl des Ganzen diene. Diese Theorie war hauptsächlich im achtzehnten und in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts verbreitet. Anwendung fand sie besonders auf wirtschaftlichem Gebiet. Die Hauptvertreter des ökonomischen Liberalismus waren die von Quesnay († 1774) begründete „Physio-

kratische Schule" mit ihrem Grundsatz „laissez faire, laissez passer, le monde va de lui-même" (Gournay) und die sogen. klassische Nationalökonomie in England (A. Smith, Ricardo u. a.). England hat dann wiederum auf Frankreich und Deutschland eingewirkt. Von deutschen Philosophen haben Kant, Fichte, W. v. Humboldt u. a. dasselbe Staatsideal gehabt.

Die gewöhnliche Auffassung verlangt vom Staat, daß er positiv die Wohlfahrt des Volkes fördere und nicht nur Rechtsstaat, sondern auch Kulturstaat sei. Der Staat hat sich auch tatsächlich niemals auf den bloßen Rechtsschutz beschränkt, sondern immer zugleich positive Kulturarbeit zu seinen Aufgaben gerechnet. Sehr weitgehend ist dieser Zusammenhang zwischen dem staatlichen und bürgerlichen Leben in der Antike gewesen. Wie es damals als vornehmste Pflicht des Menschen galt, ein guter Staatsbürger zu sein, und das ganze Leben sich in engem Anschluß an den Staat entwickelte, so galt es anderseits als Aufgabe des Staates, die Wohlfahrt der Gesellschaft auf allen Gebieten zu verwirklichen. Selbst die sittlich-religiöse Erziehung wurde in seine Hand gelegt. Das ist wenigstens das griechische Ideal, wie es Plato und Aristoteles zeichnen. Der mittelalterliche Staat hat weite Gebiete des Kulturlebens der Kirche und anderen Korporationen überlassen. Der moderne Staat dagegen ist wieder in umfassendem Sinne Kulturstaat geworden. Ohne andere Faktoren auszuschalten und alle Kulturaufgaben unmittelbar in die Hand zu nehmen, hat er seinen Einfluß doch auf das gesamte Gebiet der Kultur ausgedehnt und auf ihm eine in vieler Hinsicht reichere Tätigkeit entfaltet als selbst der antike Staat.

5. Von den positiven innerpolitischen Aufgaben liegen dem Staate die des Wirtschaftslebens am nächsten. Nach dieser Seite hin hat er sich auch zu allen Zeiten am intensivsten als Kulturstaat betätigt.

Unmittelbar beteiligt der Staat sich am Wirtschaftsleben, insoweit er selbst gewisse Wirtschaftsbetriebe in

seiner Hand vereinigt. Das ist seit alter Zeit in weitem Umfang der Fall. Von jeher ist der Staat oder die Krone der größte Grundbesitzer des Landes. In einzelnen Ländern wie in Ägypten war der König zeitweise Herr des ganzen Grund und Bodens. Schon in der Antike tritt der Staat auch in Handel und Gewerbe als Unternehmer auf. Selbst die Einrichtung des Staatsmonopols begegnet uns bereits in jener Zeit. Nach dem Bericht des Aristoteles (Pol. I, 4) haben einzelne griechische Städte in Zeiten der Not Verkaufsmonopole eingerichtet. Eine große Zahl von Verkaufs- und Produktionsmonopolen (Öl, Linnen, Hanf, Papyrus, Bergwerke, Banken) hatte, wie neuere Forschungen[1]) dartun, das hellenistisch-ägyptische Königreich. In neuerer Zeit sind die Staatsländereien an Größe zurückgegangen, dagegen hat der Staat seine Stellung als Unternehmer in großzügigster Weise ausgebaut. Es sind dafür zum Teil Gründe finanzieller Natur maßgebend gewesen, zum Teil auch Gründe des öffentlichen Wohles, so bei der Verstaatlichung von Post und Eisenbahn die Rücksicht auf die Sicherheit und Einheitlichkeit des Betriebes und das militärische Interesse. Die gewaltigsten wirtschaftlichen Aufgaben hat die Not des Weltkrieges dem Staate aufgezwungen. Sie hat, besonders im Deutschen Reiche, zu einer staatlichen Zentralisierung und Regulierung fast des gesamten Wirtschaftslebens geführt, wie sie bis dahin kaum für möglich gehalten worden ist.

Mittelbarer greift der Staat in das Wirtschaftsleben ein, indem er die private wirtschaftliche Betätigung fördert. Er trägt zur wirtschaftlichen Schulung des Volkes bei, er ebnet durch Ausgestaltung des Verkehrswesens und Abschluß internationaler Verträge dem Handel die Wege, er schützt die einheimische Landwirtschaft und Industrie durch Einfuhrzölle, er unterstützt große aufstrebende Unternehmungen auch finanziell. Nicht nur die neuzeitlichen, sondern schon die antiken Staaten haben in solchem Sinne gewirkt und viel-

[1]) Vgl. L. Mitteis und U. Wilcken, Grundzüge der Chrestomathie der Papyruskunde. I, 1. Leipzig 1912, S. 239 ff.; K. Riezler, Über Finanzen und Monopole im alten Griechenland, 1907.

fach Großes geleistet. Das Aufblühen des Handels in Griechenland wurde erleichtert durch staatliche Hafenbauten, Leuchtfeuer, Werften, Lagerhäuser, durch Verträge und Gesetze. Die Ptolemäer schufen einen Wasserweg zwischen dem Mittelländischen und dem Roten Meere, indem sie den Nil mit den Bitterseen durch einen Kanal verbanden. Die Römer bauten ein Netz bewunderungswürdiger Heerstraßen bis zu den entlegensten Provinzen des Reiches.

Als seine besondere Aufgabe betrachtet der Staat den Schutz der wirtschaftlich Schwachen. Nach dieser Seite hin ist bereits in früheren Zeiten vieles, das Bedeutendste aber in der Gegenwart geschehen. Erwähnt sei u. a. die öffentliche Armenpflege, die zwar in der Regel den Gemeinden oder Provinzen obliegt, aber durch Staatsgesetz geordnet ist. In Betracht kommt ferner die Sorge für den Arbeiterstand. Ihr großzügigstes Produkt ist die moderne Arbeiterschutzgesetzgebung, die am erfolgreichsten im Deutschen Reich ausgebaut worden ist. Nicht an letzter Stelle stehen die Bemühungen um die Erhaltung des für den Staat so wichtigen Mittelstandes. Eine lebhafte Bewegung zum Schutz der durch die kapitalistische Unternehmungsform bedrohten kleinen selbständigen Existenzen im Handwerker- und Kaufmannsstand setzt besonders seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts ein. Der Staat hat durch Förderung von Standesorganisationen (Innungen, Handwerkskammern, Handelskammern), durch Fachschulen, durch Bekämpfung des unlauteren Wettbewerbs usw. in diesem Sinne gewirkt. Eine noch größere Aufmerksamkeit hat er von jeher dem Bauernstand zugewendet. Zu den historisch bedeutsamsten Maßnahmen, die in dieser Richtung liegen, gehört die Bauernbefreiung durch Aufhebung der Leibeigenschaft, der Erbuntertänigkeit und der Reallasten, wie sie sich im Laufe des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts in den europäischen Ländern durchgesetzt hat. Ein altes Mittel zur Hebung des Bauernstandes ist die staatliche Kolonisation. Wir begegnen ihr z. B. im Römischen Reiche, das auf diesem Wege ein Gegengewicht gegen die ungeheuren Latifundien

mit ihrer Sklavenwirtschaft schuf. Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert suchte Brandenburg-Preußen durch Heranziehung von Einwanderern den durch Kriege verwüsteten Gegenden aufzuhelfen. Die preußische Ansiedlungspolitik der letzten Jahrzehnte hat neben ihrer politischen ebenfalls eine wirtschaftliche Bedeutung. Besondere Erwähnung verdienen die Militärkolonien. Schon Alexander der Große hat seinen Veteranen Ansiedlungen in den eroberten Provinzen geschenkt. In größerem Maßstab haben dies die Römer getan. Aus der Neuzeit sei die sog. österreichische Militärgrenze genannt, die vom sechzehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert bestand. Die Ansiedler dieser Zone hatten die Pflicht des Grenzschutzes gegenüber der Türkei.

Nicht immer hat der Staat seine wirtschaftlichen Aufgaben in gleicher und befriedigender Weise erfüllt. Er hat zuweilen schwere Mißstände geduldet, ohne Abhilfe zu schaffen. Es hat z. B. lange gewährt, bis die staatliche Gesetzgebung energisch eingriff, um der Ausnützung des Arbeiters durch den Kapitalismus ein Ziel zu setzen. Nicht selten hat der Staat durch engherzige Bevormundung oder durch übermäßige Zölle und Steuern das Wirtschaftsleben sogar direkt gehemmt, und die Geschichte kennt selbst zahlreiche Beispiele einer förmlichen Aussaugung des Landes durch ehrgeizige, verschwenderische Fürsten und gewissenlose Beamte.

6. Die Pflege der Wissenschaft hat anfangs von staatlicher Seite nur geringe Unterstützung erfahren. China kannte allerdings schon im dritten vorchristlichen Jahrtausend Staatsschulen. Dagegen blieb in Griechenland zunächst fast alles der privaten Initiative überlassen. In Athen beschränkte sich die Obrigkeit auf die polizeiliche Überwachung der Schulen. In Sparta war zwar das Erziehungswesen verstaatlicht, aber es wurde hier weniger auf die Ausbildung des Geistes als auf Sittenstrenge und körperliche Tüchtigkeit Gewicht gelegt. Mit dem Aufblühen der Wissenschaft erwacht allmählich auch das staatliche

Interesse an ihr. Charakteristisch ist, daß Alexander auf dem Zuge gegen Osten in seinem Gefolge eine wissenschaftliche Abteilung hatte, die alles sammelte, was die Erschließung der neuen Welt an naturwissenschaftlichen, geographischen und historischen Tatsachen darbot. In der hellenistischen Zeit nimmt sich der Staat auch des Schulwesens mehr als bis dahin an. Staatliche Schulbehörden und Schulordnungen sind aus dieser Zeit bezeugt. Für den Unterhalt der Lehrer wird ebenfalls bereits öfter von den Gemeinden oder dem Staate Sorge getragen. Das glänzendste Beispiel königlichen Mäzenatentums gaben die Ptolemäer, die zu Alexandrien die große Bibliothek und das Museum als Gelehrtenschule begründeten. Mit ihnen wetteiferten die Seleuziden in Antiochia und die hochsinnigen Fürsten von Pergamum. In Rom war wie in Griechenland Lehren und Lernen zunächst Privatsache, später gab es städtische Schulen und in der Kaiserzeit auch staatlich besoldete Lehrer. Das christliche Mittelalter betrachtete die Wissenschaft und den Unterricht vorwiegend als Domäne der Kirche, doch haben Städte und Fürsten ebenfalls vieles dafür getan. Bekannt sind die Bemühungen Karls des Großen, der bereits daran dachte, das ganze Schulwesen zu verstaatlichen und den Schulzwang einzuführen. Die Universitäten des Mittelalters wurden zum Teil von Fürsten begründet. Inniger werden die Beziehungen zur Wissenschaft im modernen Staat. Die höheren Schulen erhalten immer mehr staatlichen Charakter, die niederen werden gemeinsam vom Staat und den Gemeinden ausgebaut. Hand in Hand damit geht die Förderung der wissenschaftlichen Forschung durch weitere Ausgestaltung der Universitäten, Begründung von Bibliotheken, Archiven und Akademien der Wissenschaften sowie durch finanzielle Unterstützung wissenschaftlicher Unternehmungen. Im neunzehnten Jahrhundert wird in den europäischen und vielen außereuropäischen Staaten auch der Schulzwang eingeführt.

Früher als die Fürsorge für die Wissenschaft hat die staatliche Überwachung derselben eingesetzt. In Griechenland verfielen Männer wie Anaxagoras, Sokrates,

Aristoteles auf Grund ihrer Lehre der Anklage wegen Gottlosigkeit. Verurteilte Bücher wurden verbrannt. Das erste Buch, von dem dieses berichtet wird, ist ein Werk des Sophisten Protagoras. Rom führte in der Kaiserzeit eine schärfere Zensur ein. In China schritt Kaiser Schihoangti (221—209 v. Chr.) gegen die alte Literatur ein, weil seine Gegner sich auf die Tradition beriefen. Besonders sorgfältig wurde die staatliche Zensur nach Erfindung der Buchdruckerkunst geregelt. Für Deutschland wurde durch die Reichstagsabschiede zu Speier (1529) und Augsburg (1530) die staatliche Präventivzensur angeordnet. Spätere Zeiten haben sie weiter ausgebaut. Nach langen Kämpfen wurde sie in Deutschland im Jahre 1848 endgültig aufgehoben. In England hörte sie bereits gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts auf, Rußland hat sie erst im Jahre 1905 abgeschafft. In außerordentlichen Fällen wie im Kriege lebt sie auch heute wieder auf.

7. Die K u n s t ist nie in dem Maße verstaatlicht worden wie die Wissenschaft, sie hat aber früher als diese im Staate einen hochherzigen Gönner gefunden. Die Kulturstaaten haben sie bei öffentlichen Bauten religiöser wie weltlicher Art gern herangezogen und sie nicht selten mit Aufträgen geradezu überhäuft. Indien, Babylonien, Ägypten, Griechenland, Rom, Pergamum sind klassische Beispiele dafür aus alter Zeit. Der moderne Staat ist diesem Geiste treu geblieben. Er sucht die Kunst außerdem durch Schulen, Museen, Stipendien systematisch zu fördern. Von einer Zensur hat der Staat auch der Kunst gegenüber nicht Abstand genommen, doch ist sie im allgemeinen nachsichtig geübt worden.

8. Das s i t t l i c h e Leben schützt der Staat vor allem dadurch, daß er gegen sittliche Verfehlungen einschreitet. Er tut dies wenigstens insoweit, als dabei fremde Rechte verletzt werden, wie bei den Vergehen gegen Eigentum, Ehre und Leben. Vielfach geht er darüber hinaus und nimmt auch auf die Verletzung des allgemeinen Sittlichkeitsgefühls Rücksicht, so bei der Bestrafung von Blutschande, Sodomie und

Bestialität. In vielen Staaten begegnen wir einer eigenen Sittenpolizei, deren Befugnisse zuweilen bis tief in das Privatleben hineinreichen. Aus früherer Zeit seien die Ephoren in Sparta, die römischen Zensoren und das Genfer Konsistorium unter Kalvin als Beispiele genannt.

Die unmittelbare Pflege des sittlichen Lebens hat der Staat im wesentlichen anderen Faktoren, der Familie, der Schule, der Kirche überlassen. Doch ist er auch an dieser positiven Aufgabe nicht achtlos vorübergegangen. Er hat durch Förderung der Religion, durch Begründung oder Unterstützung von Schulen, Fürsorgeanstalten, Waisenhäusern usw. viel zur Erziehung des Volkes beigetragen. In einzelnen Fällen wie im alten Sparta ist sogar das ganze Erziehungswesen verstaatlicht worden.

9. Das Verhältnis des Staates zur Religion durchläuft in der Geschichte alle Entwicklungsstufen von der innigsten Einheit bis zur vollkommenen Indifferenz und zur ausgesprochenen Religionsfeindschaft. Am weitesten geht der Zusammenhang, wo der Herrscher selbst als göttliches Wesen verehrt wird. Das ist im alten Ägypten und Babylonien, in den vom Orient beeinflußten hellenistischen Staaten, im römischen Imperium und heute noch in Japan der Fall. Es folgen die Staaten, in denen das Oberhaupt die Stellung des Hohenpriesters inne hat. Der Kaiser von China war als solcher Inhaber der höchsten priesterlichen Gewalt, der buddhistische König von Siam ist der oberste Bonze des Landes, der König von Birma ist es bis vor kurzem gewesen, die Könige des alten Rom bekleideten das Amt eines Summus Pontifex, und in Athen trug der Vorsteher des Staatskultes noch später den Titel Basileus. Auch dort, wo Priester- und Herrschergewalt getrennt sind, wird die Religion in alter Zeit immer als Angelegenheit des Staates betrachtet. Der antike Staat ist Kultstaat. Der christliche Staat will zum wenigsten Förderer und Beschützer der Religion sein. Der moderne Staat hat diese Stellungnahme zum großen Teil festgehalten, wenn nicht aus Pietät, so doch aus politischer Klugheit. Der staatliche Rechtsschutz gilt heute

allerdings weniger der Religion selbst als den staatlich anerkannten Religionsgesellschaften. Das Religionsverbrechen tritt daher im modernen Strafrecht immer mehr zurück, es behauptet seine Stelle nur insoweit, als es sich bei ihm gleichzeitig um die Verletzung der religiösen Rechte anderer handelt. Das alte Rom straft als Religionsverbrechen die Verweigerung des Opfers für die Staatsgötter, Zauberei, Tempelraub, Leichenschändung u. a., der mittelalterliche Glaubensstaat Apostasie, Häresie, Zauberei, Sakrilegien, Gotteslästerungen u. a., das Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich nennt als Religionsvergehen die mit öffentlichem Ärgernis verbundene Gotteslästerung, die Beschimpfung einer anerkannten Religionsgesellschaft, Störung des Gottesdienstes, Grab- und Leichenschändung. Eine Reihe moderner Staaten hat die sog. Trennung von Kirche und Staat durchgeführt, doch ist dies nicht überall in gleichem Geiste geschehen. In den Vereinigten Staaten Nordamerikas besteht die Trennung darin, daß der Staat kein näheres Verhältnis zu einer bestimmten Konfession unterhält und kein besonderes Staatskirchenrecht kennt, sondern die Religionsgemeinschaften wie andere Vereine in Rechtsangelegenheiten auf das Privatrecht verweist. Der Staat schützt indessen den Gottesdienst und sorgt für die Möglichkeit der Erfüllung religiöser Pflichten in seinem Heere und seinen Schulen. Das französische Trennungsgesetz vom Jahre 1905 unterstellt die Kirchen nicht dem allgemeinen, sondern einem eigenen strengeren Vereinsrecht. Die Staatsschulen in Frankreich kennen keinen Religionsunterricht, ebensowenig kümmert sich der Staat um die Seelsorge in Heer und Marine (der letzte Krieg hat dieses Prinzip allerdings durchbrochen). Die anderen Länder, die eine Trennung von Kirche und Staat durchgeführt haben, wie Holland, Italien, Portugal, Kanada, Brasilien, Mexiko, sind dabei bald mehr dem wohlwollenden Geiste der Vereinigten Staaten, bald dem religionsfeindlichen Sinne Frankreichs gefolgt.

Wo der Staat Beziehungen zur Religion unterhält, zeigt er in der Regel das Bestreben, sich eine gewisse Oberhoheit auf religiösem Gebiet zu sichern.

Er ist in dieser Hinsicht vielfach so weit gegangen, daß er das Recht in Anspruch genommen hat, die Religion zu bestimmen, zu der das Volk sich bekennen soll. Das Bemühen, eine bestimmte Religion als Staatsreligion mit verpflichtender Kraft für alle Bürger durchzusetzen, ist uralt. Für den antiken Staat war es die einfache Konsequenz seines inneren Verhältnisses zur Religion. Das naturgemäße Verlangen der regierenden Kreise, ihre eigene religiöse Überzeugung im Volke herrschend zu sehen, die Erkenntnis, daß die religiöse Einheit die innere Kraft des Staates steigert, indem sie das Gefühl der Zusammengehörigkeit kräftigt und die Reibungsflächen vermindert, und manche anderen Gründe haben auch später zu einem ähnlichen Verhalten der Staaten Anlaß gegeben. Der christliche Staat hat das Heidentum unterdrückt wie der heidnische das Christentum, der mittelalterliche Glaubensstaat hat jede Ketzerei verfolgt, und nach der Reformation haben die Fürsten meistens ihr eigenes religiöses Bekenntnis dem Volke aufzuzwingen gesucht. In außereuropäischen Ländern ist es nicht anders gewesen. In China z. B. hat die Staatsreligion des Konfutse den Buddhismus und Taoismus solange als möglich niedergehalten und später das Christentum blutig verfolgt. Schon in alter Zeit beginnen allerdings infolge politischer Erwägungen auch Toleranzideen hervorzutreten. Um die unterworfenen Völker zu gewinnen, huldigte Alexander der Große ihren Gottheiten. Rom folgte diesem Beispiel, nur daß es die fremden Kulte zunächst von der Hauptstadt fernhielt. Der moderne Staat anerkennt prinzipiell die Freiheit der religiösen Überzeugung, doch genießen einzelne Konfessionen vielfach besondere Vergünstigungen, auch haben manche Länder noch eine offizielle Staatsreligion, neben der die anderen Religionen nur geduldet werden.

Fast immer findet sich auf seiten des Staates das Bestreben, wenigstens auf die Leitung der herrschenden Religionsgemeinschaften Einfluß zu gewinnen. Das Ziel wird am vollkommensten erreicht, wo sich ein wirklicher Zäsaropapismus herausbildet, d. h. das Oberhaupt des Staates zugleich Träger der höchsten geistlichen Gewalt ist. Bei-

spiele aus nichtchristlichen Staaten sind bereits genannt worden. In der Geschichte des Christentums ist die Reformation in dieser Hinsicht von einschneidender Bedeutung gewesen. Die lutherische Religion hat den Landesfürsten geradezu den Summepiskopat zugesprochen. Wo er noch besteht, üben die Fürsten ihn zum Teil durch die Konsistorien, zum Teil (z. B. bei der Besetzung der höchsten Kirchenämter) auch persönlich aus. Die in der republikanischen Schweiz entstandene reformierte Kirche ist von vornherein demokratischer gewesen und hat die auf dem Prinzip der Selbstverwaltung beruhende Synodalverfassung angenommen. Im neunzehnten Jahrhundert hat das synodale Element neben dem konsistorialen auch in fast allen Landeskirchen Deutschlands Eingang gefunden. Damit ist der Kirche wieder ein gewisses Maß von Selbstregierung gesichert worden. In der griechisch-schismatischen Kirche, die sich mit der Zeit in eine Anzahl selbständiger Nationalkirchen aufgelöst hat, ist heute die höchste Autorität in den einzelnen Ländern gewöhnlich die vom Staate mehr oder weniger abhängige Synode. Am weitesten ging diese Abhängigkeit bis vor kurzem in Rußland. Der Zar ernannte alle Mitglieder des „heiligen Synod" und leitete ihn durch den Oberprokurator als seinen Stellvertreter, doch hatte er selbst nicht die Stellung des summus episcopus, sondern galt nur als Beschützer der Kirche und als höchster Inhaber der staatlichen Aufsichtsrechte. Die katholische Kirche hat sich während ihrer ganzen Geschichte ebenfalls zäsaropapistischen Bestrebungen gegenüber gesehen. Die römischen Kaiser haben nicht nur in die äußere Verwaltung der Kirche eingegriffen, sondern selbst an Glaubensentscheidungen teilgenommen oder sie eigenmächtig getroffen. Das mittelalterliche Kaisertum hat vielfach ähnliche Rechte in Anspruch genommen. Neue Antriebe dazu lagen in der unter dem Einfluß des Protestantismus ausgebildeten Lehre von der Kirchenhoheit des Staates. Manche protestantische Fürsten sind so weit gegangen, auch von den katholischen Untertanen die Anerkennung ihres Summepiskopats zu fordern. Die Folge dieser staatlichen Übergriffe sind lang-

wierige Kämpfe gewesen, in denen die katholische Kirche um ihre Autonomie gerungen und sie zum wenigsten in rein geistlichen Dingen behauptet hat. Doch haben die Staatsregierungen sich immerhin einen bedeutsamen Einfluß in kirchlichen Angelegenheiten zu sichern gewußt, und in der Erkenntnis, daß der Staat ein berechtigtes Interesse an den Zuständen in den Religionsgesellschaften hat, ist die Kirche ihm in mancher Hinsicht entgegengekommen. Besonders katholischen Herrschern sind weitgehende Rechte eingeräumt worden. Der staatliche Einfluß erstreckt sich vor allem auf die Besetzung der kirchlichen Ämter. Selbst die Papstwahl ist ihm oft unterworfen gewesen. Den letzten Rest staatlicher Mitwirkung bei ihr stellt das bis in die Gegenwart hinein von Frankreich, Spanien und Österreich geltend gemachte Recht der Exklusive eines nicht genehmen Kandidaten dar. Pius X. hat den Wählern auch diese Rücksichtnahme untersagt. Geblieben ist dagegen in weitem Umfang die staatliche Ernennung oder Bestätigung der Bischöfe und die Präsentation niederer Benefiziaten. Außerdem übt der Staat vielfach ein Aufsichtsrecht über gewisse äußere Seiten des kirchlichen Lebens wie die Vermögensverwaltung, Kirchenbauten, Begründung neuer Pfarreien und klöstermäßig abgestimmt hat.

10. Wir haben den Staat bisher als realen Faktor betrachtet. Er wirkt aber auch als I d e e. Weil er ein wertvolles Gut ist, vermag der Gedanke an ihn anzuregen und zu begeistern. Er inspiriert Historiker, Künstler und Dichter, er klingt an bei jedem opferfreudigen Eintreten für die Größe und Freiheit des Vaterlandes. Der Untergang des Staates weckt das Bestreben, ihn wiederherzustellen, und führt oft zu Aufständen der unterdrückten Nation, die ihre politische Freiheit wiedergewinnen will. Bleibt die äußere Machtstellung des Staates hinter dem Ideal des Volkes zurück, so ergibt sich daraus ein Anreiz, gewaltsam die Grenzen zu erweitern. Unsere Zeit hat das Staatsideal nach dieser Seite hin die intensivste Wirksamkeit entfalten sehen. Die Idee eines Großserbien, Großbulgarien, Großgriechenland, Großitalien, eines weltbeherrschenden Rußland, England, Japan

ist der Anstoß zu außerordentlichen Erschütterungen im Menschheitsleben gewesen. Versagt der Staat in seinen inneren Aufgaben, entspricht er hier den Ideen des Volkes nicht, so trägt das Bewußtsein dieser Disharmonie dazu bei, daß sich der Sinn des Bürgers gegen ihn wendet und in revolutionärer Bewegung ihn neu zu gestalten sucht.

Es gibt Zeiten, in denen die Wertung des Staates und das Interesse an ihm gering ist. In Deutschland war dies am Ende des achtzehnten Jahrhunderts der Fall. Dem damals herrschenden Kosmopolitismus erschien die Betonung des nationalen Gedankens und der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staatswesen als eine Engherzigkeit. Das allgemeine Bewußtsein sah im Staate keinen Träger bedeutsamer Kulturwerte. Zu andern Zeiten drängen die Verhältnisse die Staatsidee in den Vordergrund. So hat die Not des Weltkrieges die Wertschätzung des Staates, wenigstens anfangs, außerordentlich gesteigert. Der Staatsgedanke hat sich vorübergehend vielfach mächtiger gezeigt als die innerpolitischen und konfessionellen Gegensätze und die Bevölkerung mit ungeahnter Kraft zu einer großen starken Einheit zusammengeschweißt.

## 2. Die Kirche.

1. Wie der Staat auf weltlichem, so ist die Kirche auf geistlichem Gebiet die umfassendste Organisation mit obrigkeitlicher Gewalt. Als Organisationen dieser Art kommen hier nicht nur die christlichen Kirchen, sondern auch analoge Bildungen außerhalb des Christentums in Betracht.

Wenn der Einfluß der Kirche auf die Geschichte zur Erwägung steht, so ist zunächst an die Ausführungen über die historische Bedeutung der Religion zu erinnern, denn die Macht der Kirche ist ja in letzter Linie religiöser Natur. Zur Ergänzung sei hier hervorgehoben, wie die Kirche als Organisation gewirkt hat.

2. An erster Stelle erörtern wir das Verhältnis der Kirche zum Staate. Wir haben gesehen, daß die Kirche in mannigfacher Hinsicht vom Staate abhängig ist, wir untersuchen jetzt, wie sie ihrerseits auf ihn zurückwirkt.

Die gewöhnliche Form, in der die Kirche politischen Einfluß ausübt, besteht darin, daß sie bestimmte sittlich-religiöse Ideen verkündet und im öffentlichen Leben zur Geltung bringt.

Den Regierenden hält die Kirche vor Augen, daß die sittlich-religiösen Gesetze auch im politischen Leben verpflichten. So verlangt die christliche Kirche, daß der Staat in christlichem Geiste regiert werde. Sie stellt diese Forderung nicht nur im allgemeinen, sondern wendet sie auch auf einzelne Fälle an und bemüht sich, sie im Leben durchzusetzen. In diesem Sinne ist sie schon unter den christlichen Kaisern des römischen Reiches bestrebt, die Lage der Sklaven erträglicher zu gestalten, die strenge Behandlung der Schuldner zu mildern und die Härten des Steuerwesens auszugleichen. Damals wie später gilt sie als die große Beschützerin der Unterdrückten, an die sich jeder wendet, der vor dem weltlichen Richter sein Recht nicht findet. Aber nicht nur ihren Gesetzen, sondern auch ihren Zwecken hat die Kirche im Staatsleben weitgehende Berücksichtigung zu sichern gewußt. Der Staat hat Pfründen dotiert, Kirchen und Geistliche mit Privilegien ausgestattet, die Missionen geschützt und gefördert, der mittelalterliche Staat hat die Feinde der Kirche als seine eigenen betrachtet und mit dem Kirchenbanne die Reichsacht verknüpft.

Nicht immer kommen die Regierenden der Kirche in solcher Weise entgegen. Die Geschichte ist Zeugin langwieriger Kämpfe zwischen Kirche und Staat. In diesem Ringen hat die Kirche in erster Linie von geistlichen Strafmitteln wie Bann und Interdikt Gebrauch gemacht. Im Mittelalter hat sie zuweilen auch die Absetzung von Fürsten ausgesprochen. In der Neuzeit sucht sie ihre Zwecke mehr durch Verhandlungen mit den Regierungen und durch die parlamentarische Unterstützung kirchenfreundlicher Parteien zu erreichen. Der Ausgang der Kämpfe ist zuweilen ein voller Sieg der Kirche wie der Friede zu Venedig mit Friedrich Barbarossa, dann wieder ein Vergleich wie im Investiturstreit und im deutschen Kulturkampf, mitunter auch ein radikaler Bruch wie zwischen Rom und Frankreich unter Pius X.

Auf die Untertanen wirkt die Kirche in einem dem Staat günstigen Sinne dadurch, daß sie den Gehorsam gegen die gottgesetzte Obrigkeit als Gewissenspflicht einschärft und an der sittlichen Erziehung des Volkes arbeitet. Wo ein Staatsgesetz gegen das göttliche oder kirchliche Recht verstößt, verbietet sie allerdings den Gehorsam. So hat Rom einzelne Artikel des Westfälischen Friedens, die ersten preußischen Kulturkampfgesetze und die österreichischen Staatskirchengesetze vom Jahre 1867/68 für null und nichtig erklärt. Darüber hinausgehend haben die Päpste im Mittelalter die Untertanen in einzelnen Fällen vollständig vom Treueid entbunden. Auch ein aktiver Widerstand gegen die Staatsgewalt ist zuweilen von kirchlicher Seite angeregt und organisiert worden. So erhob sich die ägyptische Priesterschaft gegen Amenhotep IV., der den Kult des Amon abschaffen wollte, die jüdische gegen Antiochus Epiphanes, in Schottland stürzte der Prediger Knox Maria Stuart, in Deutschland schloß sich der Protestantismus gegen den katholischen Kaiser zusammen.

Die Kirche hat jedoch das Staatsleben nicht nur von außen her beeinflußt, sondern vielfach auch an der Regierungsgewalt selbst Anteil gehabt. Die christlichen Kaiser des römischen Reiches anerkannten die geistliche Gerichtsbarkeit auch in manchen weltlichen Dingen. Sie gaben den Bischöfen ferner ein gewisses Aufsichtsrecht über die Beamten. Im christlichen Mittelalter werden alle mit der Religion in Zusammenhang stehenden Angelegenheiten dem geistlichen Gericht überwiesen. Wegen ihres Ansehens und ihrer Bildung werden die Bischöfe öfter auch zur Leitung der Staatsgeschäfte berufen. Die Erzbischöfe von Mainz sind ständig Erzkanzler des Reiches. Die Kanzleibeamten des Kaisers und der Fürsten sind bis zur zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts ebenfalls fast ausnahmslos Geistliche. Noch in der Neuzeit begegnen uns die Kardinäle Richelieu und Mazarin als allgewaltige Staatsminister. Vielfach sind die Vertreter der Hierarchie auch weltliche Souveräne. In Ägypten besteigt um das Jahr 1000 v. Chr. der Hohepriester des Amon für einige Zeit den Thron des Landes, Judäa ist

nach dem Exil ein Priesterstaat, die deutschen Bischöfe haben viele Jahrhunderte die Stellung von Reichsfürsten inne, der Papst ist ein Jahrtausend hindurch Herrscher im Kirchenstaat, der Kalif ist zugleich das weltliche Haupt des Moslems, in Tibet regiert mehrere Jahrhunderte der Dalailama. Bis zu außerordentlicher Höhe wird in mittelalterlichen Theorien die weltliche Macht des Papstes erhoben. Nach der extremsten Auffassung vereinigt der Papst in sich mit der geistlichen auch alle weltliche Gewalt. In Petrus hat er vom Herrn beide Schwerter, das geistliche und das weltliche, empfangen. Kaiser und Fürsten sind nur seine Lehensträger. Andere Theorien haben diesen Gedanken abgeschwächt, und die gegenwärtige katholische Lehre, die Leo XIII. in klassischer Weise formuliert hat, anerkennt den Staat auf seinem Gebiet als höchste souveräne Autorität. Im Mittelalter aber hat jene Auffassung nicht nur zahlreiche Anhänger, sondern auch in der tatsächlichen Stellung des Papsttums einen gewissen Rückhalt gehabt.

3. Als ihre ureigene Domäne betrachtet die Kirche das sittliche und religiöse Gebiet. Auf ihm entfaltet sich auch ihre Haupttätigkeit.

Als Lehrerin verkündet die Kirche die sittlich-religiösen Wahrheiten. Sie predigt sie den Gläubigen und sucht sie im Missionswerke auch den Ungläubigen nahe zu bringen. Sie verkündet die Wahrheit autoritativ. Mit dem höchsten Anspruch tritt in dieser Beziehung die katholische Kirche auf, ein autoritatives Moment liegt jedoch im Wesen jeder Kirche; auch die protestantischen Religionsgesellschaften haben es trotz ihres Prinzips der freien Forschung nicht verleugnet. Die Folge davon ist der Kampf gegen häretische Anschauungen und die Überwachung der theologischen Meinungsäußerungen in Wort und Schrift. Die Kirche übt dadurch auf die Entwicklung des religiösen Gedankens einen starken Einfluß, und dieses geschieht überall in konservativem Geiste. Das Festhalten an der Tradition zeigt allerdings verschiedene Abstufungen. In einigen Religionen wie im Islam und der schisma-

tisch-griechischen Kirche führt es zu einer fast vollständigen Erstarrung des Dogmas; im Katholizismus verbindet es sich mit der Anerkennung eines organischen Fortschritts, der die apostolischen Grundlagen des Glaubens bewahrt, und der Protestantismus hat, wenn auch zögernd, selbst darüber hinaus der Freiheit Spielraum gegeben.

Die lehrende Tätigkeit der Kirche findet ihre Ergänzung in der erziehenden. Den größten Einfluß hat die Kirche als Erzieherin bei den Völkern oder Bevölkerungsklassen, die auf einer niederen oder mittleren Kulturstufe stehen. Die Kultur fördert die Selbständigkeit des Geistes und steigert das Selbstbewußtsein. Das beeinträchtigt in der Regel die Ehrfurcht vor der kirchlichen Autorität und weckt den Geist des Widerspruchs. Wir sehen diese Folgen besonders in der Gegenwart. Es zeigt sich aber, daß sie nicht notwendig eintreten, denn ein großer Teil der Gebildeten steht der Kirche immer noch mit innerer Wertschätzung gegenüber. Die Unterschiede sind teils durch die seelische Disposition der Gläubigen, teils durch den Gehalt der Religion, deren Repräsentantin die Kirche ist, und die Art, in welcher der Klerus seine Aufgaben erfüllt, bedingt.

4. Von der Wissenschaft ist bereits gesagt worden, daß sie in der Religion ihren Ausgangspunkt hat. Die Priester sind auch die ersten Vertreter der Wissenschaft. Bei den orientalischen Kulturvölkern der Antike, besonders in Indien, Babylonien und Ägypten, haben sie diese Stellung lange Zeit behauptet, in Griechenland und Rom sind sie mit dem Aufblühen der Kultur mehr zurückgetreten. Die christliche Kirche wurde zu einer Zeit begründet, da die weltliche Kultur bereits eine hohe Entwicklungsstufe erreicht hatte. Ihr fiel deshalb zunächst nicht die Aufgabe zu, die eigentliche Trägerin der Wissenschaft zu sein, wohl aber hatte sie Stellung zu ihr zu nehmen. Das Verhältnis ist im allgemeinen ein freundliches gewesen. Anfangs machte sich allerdings im Hinblick auf den in der antiken Wissenschaft herrschenden heidnischen Geist ein gewisses Zögern geltend. Es fehlte auch nicht an schroffen Naturen wie Tertullian und Tatian,

die sich scharf ablehnend äußerten. Sie blieben indessen Ausnahmen. Das größte Verdienst um die Wissenschaft erwarb sich die Kirche beim Untergang der alten Kulturwelt. Sie war es, welche die Trümmer desselben in die folgende Zeit hinüberrettete und damit, soweit es möglich war, den organischen Zusammenhang in der Kulturentwicklung wahrte. Im Mittelalter hat dann der Klerus bei dem Neubau der Kultur die Hauptarbeit geleistet. Er ist in dieser Periode der eigentliche Gelehrtenstand. Selbst als Ärzte sind die Geistlichen damals trotz mehrfacher Verbote von seiten der kirchlichen Obrigkeit vielfach tätig gewesen, da an Laienärzten bis zum dreizehnten Jahrhundert sehr großer Mangel war. In der Neuzeit beschränkt sich der Klerus wieder mehr auf die Theologie, doch weist er auch auf anderen Gebieten, wie in der Sprachen- und Völkerkunde, in der Philosophie und den Naturwissenschaften, immer noch glänzende Namen auf. Für die Heidenvölker sind die Missionäre heute noch wie im Mittelalter die Bringer der Kultur.

Das Interesse der Kirche an der Wissenschaft bekundet sich deutlich in ihrer Stellung zur Schule. In altheidnischer Zeit sind die Priester als die Gelehrten gewöhnlich auch die Lehrer des Volkes. Diese Erscheinung erneuert sich im christlichen Mittelalter, in dem die Kirche fast das gesamte Schulwesen in ihrer Hand vereinigt. Die ersten mittelalterlichen Schulen sind Kloster-, Kathedral-, Stifts- und Pfarrschulen. Dann kommen die Stadtschulen auf, an denen aber ebenfalls vielfach Geistliche unterrichten. Aus Kloster- und Stiftsschulen, zum Teil auch aus Stadtschulen entstehen die Universitäten des Mittelalters. Die meisten von ihnen haben päpstliche Stiftungsbriefe, und Lehrer sind zunächst wieder vorwiegend Geistliche. In der Neuzeit haben die Beziehungen der Kirche zur Schule sich stark gelockert. Der Staat und die politischen Gemeinden haben der Kirche einen großen Teil des Unterrichts aus der Hand genommen, und die Einbuße an materiellen Mitteln macht es ihr auch unmöglich, so viel wie früher für diesen Zweck aufzuwenden. Immerhin hat sich eine größere Anzahl kirchlicher Schulen erhalten, und bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein sind auch die Lehrer

an den übrigen Schulen vielfach aus Theologen hervorgegangen. Auf katholischer Seite sind noch in der Neuzeit eigene Orden (Brüder von der christlichen Schule, Väter der frommen Schulen oder Piaristen, Ursulinerinnen, Englische Fräulein u. a.) für den Unterricht der Jugend gegründet worden, andere wie die Jesuiten pflegen ihn als eine ihrer wichtigsten Aufgaben. Wo die Kirche nicht selbst unterrichtet, bemüht sie sich, wenigstens ihren Geist im Bildungswesen zur Geltung zu bringen. So ist sie die Führerin im Kampf um die christliche und konfessionelle Schule, und ihr zähes Festhalten hat es erreicht, daß in den meisten Ländern der Einfluß der Religion auf die Schule noch nicht verloren gegangen ist.

5. Die Kunst erfreut sich kirchlicher Fürsorge besonders, soweit sie religiöser Natur ist. Von den christlichen Kirchen hat die katholische die Kunst in umfassendster Weise zu religiösen Zwecken herangezogen. Im Mittelalter gestalten sich die Beziehungen der Kirche zur Kunst so innig, daß die Geistlichen nicht nur die Auftraggeber, sondern zum Teil auch die Künstler, die Maler, Bildhauer und Architekten sind. Der Protestantismus beobachtet anfangs der bildenden religiösen Kunst gegenüber eine starke Zurückhaltung oder schließt sie völlig aus dem Gotteshaus aus, doch ist die ursprüngliche Schärfe später vielfach einer freundlicheren Stellungnahme gewichen. Eifrig werden dagegen Gesang und Musik gepflegt. Daß der Klerus auch um die profane Kunst Verdienste hat, beweisen als hervorragendstes Beispiel die pracht- und kunstliebenden Kirchenfürsten der Renaissance.

Wenn aus religiösen Gründen gewisse Kunstrichtungen bekämpft werden, so wird diese Bewegung ebenfalls vornehmlich von kirchlichen Kreisen getragen.

6. Das soziale und wirtschaftliche Leben beeinflußt die Kirche durch die sittlich-religiösen Ideen, die sie vorträgt und zu verwirklichen sucht. Die christliche Kirche hat sich dabei, zumal in ihrer praktischen Fürsorge, besonders der wirtschaftlich Schwachen angenommen. Schon in der Römerzeit wußte sie eine Milderung der harten Schuldgesetze zu erreichen. Im Mittelalter erließ sie ein Zinsverbot

für eine gewisse Art von Darlehen, um die gewinnsüchtige Ausnutzung fremder Notlage zu hindern. Um den Bedürftigen zu helfen, begründeten die Franziskaner im fünfzehnten Jahrhundert die Montes pietatis, Leihanstalten, die gegen ein Pfand Geldsummen vorstreckten. Große Verdienste hat die Kirche um die Sklavenfrage. Sie hat die Sklaverei, die sie vorfand, zwar nicht verboten, aber sich bemüht, das Los der Sklaven erträglicher zu gestalten und die Unterdrückten allmählich der Freiheit entgegenzuführen. Als in der Neuzeit die Negersklaverei zu einem Schandfleck der modernen Kultur wurde, hat sich bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts fast nur die Kirche der Unglücklichen angenommen. Besonders von den Jesuiten angeregt, sind die Päpste Pius V., Klemens VIII., Urban VIII. und Benedikt XIV. für sie eingetreten, bis die europäischen Staaten das Verbot der Sklaverei durchführten. Ein beredtes Zeugnis des sozialen Sinnes der Kirche sind schließlich die unzähligen Hospize, Armen-, Kranken-, Siechen- und Waisenhäuser, die sie gebaut hat, und die vielen Orden, die ausgesprochen caritativen Zwecken dienen.

Eine neue Art sozialen und wirtschaftlichen Einflusses ergibt sich daraus, daß der Klerus und die kirchlichen Institute selbst Träger materiellen Besitzes und wertvoller weltlicher Rechte sind. In den heidnischen Religionen waren die Priester vielfach eine sehr bevorrechtete Klasse und die Tempel mit großen Einkünften ausgestattet. Auch die jüdischen Priester und der Tempel zu Jerusalem hatten Anspruch auf reich bemessene Abgaben. Die katholische Kirche hat besonders im Mittelalter an vielen Stellen einen großen Besitz angehäuft. Außerdem hatte sie damals ein ausgedehntes Besteuerungsrecht. Diese Verhältnisse haben in mancher Hinsicht hemmend auf das allgemeine Wirtschaftsleben gewirkt und sind oft als schwerer Druck empfunden worden.[1]) Anderseits ist aber auch viel sozialer Segen von ihnen ausgegangen. Die Kirchen und Klöster haben auf ihren Gütern wertvolle Kulturarbeit geleistet und nicht selten durch ihre Arbeit erst Kulturland geschaffen. Sie haben damit nicht nur die

[1]) Vgl. z. B. A. Störmann, Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgang des Mittelalters, Münster 1916.

Verbreitung materieller Kultur unter der Bevölkerung gefördert, sondern auch die Mittel zu karitativem Wirken gewonnen, denn ein großer Teil der Einnahmen ist immer wohltätigen Zwecken zugeflossen.

7. Ähnlich wie der Staat wirkt die Kirche endlich auch als Idee. Den einen ist sie als Repräsentantin der höchsten Lebenswerte eine unerschöpfliche Quelle von Liebe, Begeisterung und Opferfreudigkeit. Anderen ist ihre Eigenart ein Gegenstand scharfer Kritik und wieder anderen sie selbst als „Macht der Finsternis" über alles verhaßt. So geht ein leidenschaftlicher Kampf für und wider die Kirche durch die Geschichte.

## Literatur.

Th. Achelis, Soziologie. Leipzig 1899.
M. Adler, Marxistische Probleme. Stuttgart 1913.
J. Balmes, Katholizismus und Protestantismus in ihrer Beziehung zur europäichen Zivilisation. Deutsch von Th. Haas. [2] Regensburg 1888.
P. Barth, Die Philosophie der Geschichte. [2] Leipzig 1915.
E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode. [5] Leipzig 1908.
K. Böckenhoff, Katholische Kirche und moderner Staat. Köln 1911.
J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. [3] Stuttgart 1918.
R. Eisler, Soziologie. Leipzig 1903.
O. Flügel, Idealismus und Materialismus in der Geschichte. Langensalza 1899.
E. Gothein, Die Aufgabe der Kulturgeschichte. Leipzig 1889.
E. Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg 1896.
E. Hammacher, Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. Leipzig 1909.
J. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat. Freiburg 1872.
G. v. Hertling, Artikel „Staat" im Staatslexikon der Görresgesellschaft.
Ders., Recht, Staat und Gesellschaft. In „Sammlung Kösel".
G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre. [3] Berlin 1914.
F. Kiefl, Die Theorie des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums. Kempten 1915.
J. P. Kirsch, Die Geschichte der Kirche, ein Zeugnis ihrer höheren Sendung. Kempten 1913.
Th. Kistiakowski, Gesellschaft und Einzelwesen. Berlin 1899.

W. Lexis, Das Wesen der Kultur. In „Kultur der Gegenwart", I, 1. Berlin 1906.
Th. Lindner, Geschichtsphilosophie.[3] Leipzig 1912.
O. Lorenz, Die materialistische Geschichtsauffassung. Leipzig 1897.
H. Lotze, Mikrokosmos. III.[5] Leipzig 1909.
Th. Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Wien 1899.
J. Mausbach, Die Kirche und die moderne Kultur. Kempten 1913.
G. Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Berlin 1915.
v. Nostiz-Rieneck, Das Problem der Kultur. Freiburg 1888.
A. Ott, Der antike, mittelalterliche und moderne Staat. Im Staatslexikon der Görresgesellschaft.
H. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie. Freiburg 1905 ff.
J. Pohle, Kultur. Im Staatslexikon der Görresgesellschaft.
G. Ratzenhofer, Soziologie. Leipzig 1907.
R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte. Bd. II. Göttingen 1893.
H. Rost, Die Kulturkraft des Katholizismus. Paderborn 1916.
A. Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers.[2] Tübingen 1896.
G. Schmoller, Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre. I.[7—10] II.[1—6] Leipzig 1904/08.
G. Simmel, Soziologie. Leipzig 1908.
Ders., Die Probleme der Geschichtsphilosophie.[3] Leipzig 1907.
R. Stammler, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung.[2] Leipzig 1906.
A. Wagner, Grundlegung der politischen Ökonomie.[3] Heidelberg 1893/94.
L. Woltmann, Der historische Materialismus. Düsseldorf 1899.
W. Wundt, Logik. III.[3] Stuttgart 1908.
Ders., Völkerpsychologie. Leipzig 1900 ff.
L. Ziegler, Das Wesen der Kultur. Jena 1903.
Ferner die Werke über allgemeine Kulturgeschichte.

## IV. Übergeschöpfliche Faktoren.

### § 14. Das Problem und der Weg zur Lösung.

1. Die historischen Faktoren, die bis dahin genannt worden sind, gehören der geschöpflichen Welt an. Nunmehr erhebt sich die Frage, ob auch transzendente Kräfte in der Geschichte am Werke sind, ob eine Welt des Göttlichen ins Diesseits hineinragt und das menschliche Handeln beeinflußt. Es kehrt damit zugleich noch einmal das Problem der Ideen wieder. In welchem Sinne kommt den Ideen histo-

rische Kausalität zu? Müssen wir bei der psychologischen Bedeutung des Begriffs stehen bleiben, so daß wir den Ideen nur als Vorstellungen der menschlichen Seele Wirklichkeit zuschreiben dürfen? Oder gibt es Ideen auch als metaphysische Realität, als Ausdruck einer höheren Welt des Geistes, die sich in der Geschichte auswirkt?

2. Waltet eine göttliche Vorsehung in der Geschichte, so kann sie ihren Einfluß in zweifacher Weise ausüben. Sie kann unmittelbar eingreifen und den Dingen einen anderen Lauf geben, als wenn die natürlichen Kräfte für sich allein tätig sind. Gott kann das historische Geschehen aber auch mittelbar lenken, indem er bei der Begründung der Weltordnung die Eigenart der in ihr tätigen Kräfte bestimmt und zum Ausdruck seines Willens macht.

3. Ob sich eine göttliche Kausalität dieser Art in der Geschichte wirklich geltend macht, wird der Historiker in erster Linie an der Hand der geschichtlichen Tatsachen festzustellen suchen. Er kann in diesen einen zweifachen Anknüpfungspunkt dafür finden, entsprechend den beiden Wegen, die der Vorsehung für ihr Eingreifen zur Verfügung stehen. Er kann auf einzelne übernatürliche Vorkommnisse stoßen, d. h. auf Ereignisse, die eine übernatürliche Ursache als Erklärungsgrund fordern, weil bei ihnen jede natürliche Deutung versagt. Die Geschichte kann aber auch dann einen Hinweis auf die Vorsehung enthalten, wenn sich die einzelnen Geschehnisse als solche alle aus natürlichen Ursachen erlären lassen. In diesem Falle kann immer noch der Zusammenhang der Tatsachen eine einheitliche höhere Leitung verbürgen. In der Geschichte kreuzen sich unendlich viele selbständige Kausalreihen. Jedes Volk, ja jedes Individuum verfolgt nach eigenen Entschlüssen seine Sonderinteressen, und wenn auch die Glieder der menschlichen Gesellschaft in weitgehendem Maße durch Wechselwirkung miteinander verbunden sind, so gibt es doch zahllose Fälle, in denen der gegenseitige Einfluß gering ist oder vollkommen fehlt. In anderen Fällen besteht zwar eine lebhafte Beziehung, aber die handelnden Subjekte arbeiten einander

entgegen. Dazu kommt, daß die vom Menschen unabhängige Natur den Gang der Geschichte mit bestimmt. Treffen nun die Kausalreihen trotzdem sinnvoll zusammen, so legt sich der Schluß nahe, daß übergeordnete Ideen das Ganze leiten, daß hinter der geschöpflichen Welt eine höhere Macht steht, die das Wesen und den Zusammenhang der Dinge zweckvoller Niederlassungen.

4. Bei dem Urteil darüber, ob die Geschichte in solchem Sinne über sich hinausweist, spricht jedoch neben den Tatsachen die Weltanschauung des Forschers mit. Dieselbe bleibt nun zwar durch das Studium der Geschichte nicht unbeeinflußt, ja im einzelnen Fall kann der Eindruck historischer Tatsachen so stark sein, daß er die bisherige metaphysische Überzeugung umstößt und eine andere an ihre Stelle setzt, daß er den Glauben an die Vorsehung neu begründet oder zerstört. Aber die Weltanschauung hat noch mannigfache andere Gründe, Gründe des Verstandes wie des Herzens, und sie ist in diesen erfahrungsgemäß so fest gewurzelt, daß sie eher zur Leugnung oder Umdeutung unbequemer Tatsachen führt, als selbst durch sie erschüttert wird. Für einen Einfluß der Weltanschauung auf das Urteil des Historikers bleibt nun in unserer Frage um so mehr Raum, als sich hier eine mathematische Evidenz nicht erreichen läßt. So gibt es immer Mittel und Wege, sich der Beweiskraft jener Argumente, die für das Walten der Vorsehung in der Geschichte ins Feld geführt werden, zu entziehen. Kommen einzelne übernatürliche Erscheinungen in Frage, so kann der Unglaube die Tatsachen bezweifeln, oder wenn dies nicht angeht, geltend machen, daß die natürliche Erklärung nur infolge der Schwäche der menschlichen Erkenntnis versage. Die Verteidiger des Glaubens können eine solche Ausflucht in vielen Fällen mit guten Gründen bekämpfen, aber sie können ihrer eigenen These nicht eine jeden Zweifel ausschließende Gewißheit geben. Ebenso vermag der Unglaube sich den Beweisen gegenüber zu behaupten, die im natürlichen Verlauf der Geschichte die Spuren einer höheren Leitung aufweisen wollen. Die Tatsachen sprechen eben eine

verschiedene Sprache. Es gibt in der Geschichte sinnvolle Zusammenhänge, die zu dem Urteil drängen: „Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich" (W. v. Humboldt). Wir stoßen aber auch auf Schicksale, die unter der Voraussetzung einer göttlichen Vorsehung wie ein Rätsel erscheinen. An diese hängt sich der Zweifel und der Unglaube.

Was von der Existenz der göttlichen Überwelt gilt, trifft in erhöhtem Maße zu, wenn es sich darum handelt, deren Wesen und Eigenart zu bestimmen. Auch darüber gibt die Geschichte allein keinen genügenden Aufschluß.

Das Problem ist daher auf einer breiteren als der rein historischen Basis zum Austrag zu bringen. Die Geschichtsphilosophie muß hier Anlehnung an die Metaphysik suchen. Wir nennen deshalb im folgenden die Grundtypen der metaphysischen Lösungsversuche des Problems, um dann kurz zu prüfen, welcher von ihnen der Wirklichkeit, insbesondere den historischen Tatsachen, am meisten gerecht wird.

## § 15. Das Wirken Gottes in der Geschichte als Tatsache.

1. Vollständig geleugnet wird die Vorsehung vom Naturalismus, für den die Natur der letzte Erklärungsgrund aller Dinge ist. Nach seiner Behauptung gibt es nichts Göttliches, das sich in der Schöpfung offenbart. Das Weltgeschehen, meint er, sei vollkommen aus den natürlichen Ursachen zu verstehen. Man dürfe auch nicht sagen, in der Naturordnung selbst bekunde sich eine höhere Weisheit. Die Einrichtung der Natur verrate zwar eine bewunderungswürdige Zweckmäßigeit, aber Darwin habe gezeigt, daß sich auch ohne einen intelligenten Ordner alles in der Welt schließlich zweckmäßig gestalten müsse. Der Zufall schaffe zunächst allerdings ein wirres Durcheinander brauchbarer und unbrauchbarer Bildungen, aber der Kampf ums Dasein übe eine natürliche Zuchtwahl, indem er das Lebensfähige erhalte und das Lebensunfähige vernichte. Die Zweckmäßig-

keit in der Welt sei daher nicht auf eine Schöpferintelligenz zurückzuführen, sondern als Resultat blinder Notwendigkeit zu erklären.

Aus dieser Metaphysik ergibt sich die Geschichtsphilosophie des Naturalismus. Sie kennt ebenfalls nur geschöpfliche Ursachen. Die Geschichte, heißt es, unterscheidet sich allerdings von der Natur dadurch, daß in ihr absichtlich Zwecke verfolgt werden; aber es ist nicht eine übergeordnete göttliche Vernunft, die das Ziel und die Mittel bestimmt, sondern der Mensch allein ist es, der sein Leben unter die Herrschaft des Zweckes stellt. Gedanken leiten die Geschichte, aber es sind nicht Gottes, sondern des Menschen Gedanken. Nur die Idee im psychologischen, nicht die Idee im metaphysischen Sinne des Wortes ist ein historischer Faktor.

2. Die Weltanschauung des Naturalismus kann dem tieferen Denken nicht genügen. Selbst wenn im Verlauf des Weltprozesses nirgend ein unmittelbares Eingreifen Gottes zu erkennen und alles Weltgeschehen als Ausfluß natürlicher Kausalität zu erweisen wäre, dürften wir in der philosophischen Welterklärung doch bei der Natur nicht stehen bleiben, weil die Natur selbst ein Problem ist und über sich hinausweist. Die ganze Schöpfung trägt den Charakter des Endlichen, Bedingten, Zufälligen an sich. Sie kann daher den letzten Grund ihres Daseins nicht in sich haben, sondern es muß ein Unbedingtes über ihr geben, aus dem ihr Sein entsprungen ist. Unter diesem Gesichtspunkt erschließt der kosmologische Beweis das Dasein Gottes. Und ebenso wie die Schwächen weisen die Vorzüge der Schöpfung, die zweckmäßige Gestaltung ihres Seins und die wunderbare Zielstrebigkeit ihrer Bewegung auf den Schöpfer hin. Der Darwinismus hat den teleologischen Gottesbeweis nur scheinbar überwunden. Der Kampf ums Dasein, auf den er sich beruft, macht es wohl verständlich, daß zweckmäßige Bildungen, wenn sie einmal da sind, über unzweckmäßige siegen; er ist aber kein schaffendes Prinzip. Daß überhaupt zweckmäßige Bildungen auftreten, daß sie in solcher

Fülle und mit solcher Regelmäßigkeit auftreten, erklärt er nicht. Dafür weiß auch der Darwinismus keine bessere Erklärung als den Zufall. Zufällig kann nun höchstens ein zweckmäßiges Gebilde primitiver Art und auch dieses nur gelegentlich einmal entstehen, die ungeheuer komplizierte, stetig und konsequent durchgeführte Ordnung des Kosmos jedoch ist nur als das Werk einer Intelligenz zu verstehen.

Trifft dieses zu, so ist auch das Walten einer Vorsehung in der Geschichte gewiß. Gottes Weisheit kann niemals ziellos handeln, und wenn sie sich schon in der vernunftlosen Schöpfung offenbart, so wird sie in erhöhtem Maße der vernünftigen Wesen gedenken, ihnen einen befriedigenden Lebenszweck geben, sie für ihn entsprechend ausrüsten und ihre Entwicklung zielbewußt beeinflussen.

3. Die historischen Tatsachen bestätigen in weitem Umfang diese aus dem Gottesglauben sich ergebende Überzeugung. Der Zweckgedanke herrscht in der Geschichte nicht nur als Idee des menschlichen Geistes, sondern auch unabhängig von ihm.

Schon die natürlichen Grundlagen der Geschichte weisen eine zweckmäßige Gestaltung auf. Auf der einen Seite steht die Wesensausstattung des Menschen mit ihrer wunderbaren Entfaltungs- und Anpassungsfähigkeit, auf der anderen die Natur, die dem Menschen ein so fruchtbares Arbeitsfeld bietet. Beide im Verein ergeben die Möglichkeit der Erreichung wertvoller Ziele und einen starken Antrieb dazu. Zeigt sich hierin die Weisheit und Güte Gottes, so kommt seine Gerechtigkeit in der Welteinrichtung dadurch zum Ausdruck, daß durch die Natur der Dinge ein weitgehender Ausgleich zwischen Schuld und Schicksal gewährleistet wird. Das Gute wirkt seiner Natur nach lebenerhaltend und lebenfördernd, das Böse lebenzerstörend, denn die sittliche Ordnung bestimmt den Unterschied von gut und bös nicht als Willkürgesetz, sondern entsprechend dem Wesen des Menschen. Die sittliche Lebensaufgabe besteht in der kraftvollen, naturgemäßen Betätigung der Persönlich-

keit, die Sünde in der Trägheit, der weichlichen Genußsucht und dem auf naturwidrige Ziele gerichteten Streben. Die Befolgung dieser Norm muß der rechten Entwicklung und dem wahren Glück der Menschheit dienen. Dasselbe ist von dem sittlichen Gesetz zu sagen, das die Beziehungen der Menschen untereinander regelt. Die Tugenden der Gerechtigkeit und Liebe, die es zum Ideal erhebt, sind die Grundlage dauernder sozialer Wohlfahrt, während Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit naturgemäß den Bestand der Gesellschaft zerrütten und auflösen.

Die Grundlagen der Geschichte spiegeln sich im historischen Geschehen wider. Die Zwecke, die in jenen angelegt sind, werden in diesem, wenn auch nicht restlos, erreicht. Die in der rechten Richtung wirkenden Kräfte sind so stark, daß die Menschheit trotz der Zersplitterung der Völker, der mannigfach sich kreuzenden Bestrebungen und der zerstörenden Tendenzen im allgemeinen doch auf wichtigen Lebensgebieten in fortschreitender Bewegung ihrem idealen Endziel entgegengeht. In dem Kapitel über den Sinn der Geschichte wird Näheres darüber zu sagen sein. Auch das Walten einer immanenten Gerechtigkeit läßt sich deutlich in der Geschichte verfolgen. Der Einfluß des Guten und Bösen auf das Wohl und Wehe der Völker wird vielfach allerdings erst erkennbar, wenn wir eine längere Entwicklungsperiode überschauen. Die Vergeltung folgt der Tat nicht immer auf dem Fuße, sie braucht oft Zeit, um sich auszuwirken. Es kann daher sehr wohl eine Disharmonie zwischen dem Schicksal einer Nation und ihrem augenblicklichen sittlichen Zustand bestehen. Aber allmählich trägt das Gute wie das Böse doch seine Frucht. Strebsame, tapfere, sittenstrenge Völker kommen empor, träge, verweichlichte, genußsüchtige verfallen, Eintracht erbaut, Zwietracht zerstört, Wohltun trägt Zinsen, Unterdrückung fremder Rechte rächt sich schließlich am Unterdrücker selbst. Dauerndes Glück fällt keinem Volk unverdient in den Schoß, dauernder Niedergang läßt auf Schwächen im nationalen Charakter schließen. Auch in den großen Entscheidungskämpfen zwischen den Völkern tritt die historische Gerech-

tigkeit deutlicher hervor, wenn wir nicht bei der unmittelbaren Veranlassung des Krieges stehen bleiben, sondern die weiteren Zusammenhänge in Betracht ziehen. Der Ausgang wird eben nicht nur durch das gegenwärtige Verhalten der Völker, sondern zugleich durch ihre Vergangenheit bestimmt. Auf diese Weise stellt sich oft als gerechtes Gericht dar, was zunächst ein Unrecht zu sein scheint. So kämpften die Juden in gerechter Notwehr um den heimischen Herd gegen Babylon, dennoch konnten die Propheten wegen der Sünden des Volkes die kommende Katastrophe als Strafgericht Gottes bezeichnen. Ebenso führte Rom an sich einen gerechten Verteidigungskrieg gegen die hereinbrechenden germanischen Stämme; dennoch war sein Untergang verdient, weil es sittlich morsch geworden war und viel altes Unrecht auf ihm lastete.

Einen besonderen Hinweis auf eine höhere Leitung enthalten die durch den Menschen nicht absichtlich herbeigeführten und insofern überraschend auftretenden Zusammenhänge, die der Verwirklichung weit ausschauender Zwecke dienen. Es sei daran erinnert, welche Bedeutung es hatte, daß die von Judäa ausgehende religiöse Bewegung des Christentums mit dem römischen Weltreich und der griechischen Kulturwelt zusammentraf, und wie wertvoll es wurde, daß beim Zerfall des römischen Reiches die christliche Kirche bereits genügend erstarkt war, um den Resten antiker Kultur eine Zuflucht zu gewähren und den Barbarenvölkern, denen die Herrschaft der Welt zufiel, Erzieherin zu werden.

Ist hier das Bemerkenswerte der Zusammenhang der Dinge, so sind es in anderen Fällen einzelne Vorgänge, die schon als solche über das Vermögen geschöpflicher Kausalität hinausgehen und übernatürliche Einflüsse voraussetzen. Gutbeglaubigte Ereignisse dieser Art finden sich in der christlichen Religion, besonders in ihrer Entstehungszeit.

4. Den historischen Tatsachen, die für die Vorsehung sprechen, stehen allerdings andere gegenüber, die für den Gottesglauben eine ernste Schwierigkeit sind. Es gibt

in der Geschichte noch mehr als in der Natur sehr vieles, das den Eindruck des Vernunftwidrigen oder doch des Sinnlosen macht und die göttliche Weisheit in Frage stellt. Auch die göttliche Gerechtigkeit scheint oft zu versagen. Wir sehen den Lohn vielfach ausbleiben, wo wir ihn eigentlich erwarten. Das ehrliche Streben wird hier gar nicht und dort nur in geringem Maße belohnt, weil die äußeren Verhältnisse ungünstig sind. Wo die Natur arm ist, können sich die Völker trotz redlicher Mühe nicht so entwickeln wie in einer fruchtbaren Umgebung. Wir sehen ferner Leiden, wo wir keine oder wenigstens keine entsprechende Schuld entdecken. Hat Irland mehr gesündigt als England, Polen mehr als Rußland, Afrika mehr als Europa? Hat gerade Messina den Untergang durch ein Erdbeben verdient? Haben die Provinzen, die der Krieg verwüstet, dieses Schicksal eher verdient als jene, die er verschont? Umgekehrt sehen wir wieder das Böse triumphieren und die Unterdrückten vergebens nach einer strafenden Gerechtigkeit rufen. Manches Unrecht wird gesühnt, über anderes dagegen scheint die Geschichte stillschweigend hinwegzugehen.

Alle diese Tatsachen sind indessen nicht derart, daß der Gottesglaube an ihnen irre werden müßte.

Es widerspricht der Weisheit Gottes nicht, daß im Weltlauf Dinge geschehen, die an sich ein Übel sind. Was, in seinem näheren Zusammenhang betrachtet, zweckwidrig oder zwecklos erscheint, kann sich als wertvoll erweisen, wenn es von einem höheren Standpunkt aus gewürdigt wird. Das historische Studium zeigt, wie selbst große Übel die Verwirklichung hoher Zwecke fördern können. Man denke an die aufrüttelnden Wirkungen schwerer Heimsuchungen im Leben der Völker. Bei dem Werturteil über die Geschichte fällt überdies ins Gewicht, daß in ihr nicht jedes Geschehen auf eine positive Anordnung Gottes zurückgeht. Vieles Böse hat seinen Ursprung im freien Willen des Menschen, der gegen das göttliche Gebot handelt. Daß Gott dieses zuläßt, ist mit seiner Weisheit vereinbar, weil er immer die Macht hat, das Böse zum Guten zu wenden. Wenn wir trotzdem im einzelnen Falle wie vor einem Rätsel stehen, so dürfen wir

nicht vergessen, daß unser Gesichtskreis zu eng ist, um von ihm aus über alles ein endgültiges Urteil fällen zu können.

Überschauten wir deutlicher die verschlungenen Fäden des Geschehens, so würde uns auch das Walten der Gerechtigkeit in der Geschichte vollkommener erscheinen, als es jetzt der Fall ist. Der Ausgleich zwischen Schuld und Schicksal geht gewiß viel weiter, als uns zum Bewußtsein kommt. Läßt ein bestimmtes Lebensgebiet ihn vermissen, so mag er auf einem anderen zu finden sein; bleibt er im Leben eines Volkes Jahrzehnte hindurch aus, so mag ihn der Lauf der Jahrhunderte bringen. Ob er wirklich vollkommen ist und die Gleichung restlos aufgeht, ist schwer zu entscheiden. Man hat die Frage bejaht und die Weltgeschichte als das Weltgericht bezeichnet. Aber die Tatsachen sind damit kaum in Einklang zu bringen. Auch zeigt eine genauere Prüfung, daß die natürlichen Faktoren der Geschichte nur teilweise die Tendenz haben, im Sinne der ausgleichenden Gerechtigkeit zu wirken. Das sittlich Gute fordert in sinnlichen Dingen Entsagung, es ist also nicht in jeder Hinsicht lebenfördernd. Das Böse hinwiederum hat nicht ausschließlich verhängnisvolle Konsequenzen, die Nichtbeachtung der sittlichen Schranken gewährt sogar gewisse Vorteile im Kampf ums Dasein. Noch wichtiger ist, daß das Schicksal des Menschen nicht nur durch sein eigenes Tun, sondern auch durch die zum großen Teil von ihm unabhängige Umgebung bestimmt wird. Man wird deshalb zugeben müssen, daß der Verlauf der Geschichte den Forderungen der Gerechtigkeit nur unvollkommen entspricht.

Es besteht indessen für Gott auch keineswegs die Pflicht, in der Weltgeschichte ein vollständiges Weltgericht durchzuführen. Der Gerechtigkeit muß zwar einmal vollkommen Genüge geschehen, aber die endgültige Entscheidung kann dem Jenseits vorbehalten bleiben. Hier ergibt sich allerdings eine neue Schwierigkeit. Das Leben des einzelnen Menschen dauert im Jenseits fort, das Leben der Völker dagegen nicht, denn die Gemeinschaft des Jenseits gliedert sich nicht nach nationaler, sondern nach sittlicher Zusammengehörigkeit. Es kann also in der anderen Welt das Gericht

nur über die Individuen, nicht über die Völker ergehen. Dies ist aber auch nicht unbedingt notwendig. Die Forderung, die Gerechtigkeit müsse im Leben der Völker als solcher ebenfalls zum Ausdruck kommen, hat zwar eine gewisse Berechtigung. Jede Nation tritt in ihrem historischen Leben, besonders in den Beziehungen zu den Nachbarvölkern, als moralische Einheit auf. Die Nation ist mehr als eine Summe einzelner Individuen; man könnte sie, um ihre organische Einheit zum Ausdruck zu bringen, mit Scheler als „Gesamtperson" bezeichnen. Und da die Glieder in ihr durch tausend Fäden der Wechselwirkung verbunden sind, so ergibt sich daraus als naturgemäße Folge eine gewisse Solidarität, die innerhalb bestimmter Grenzen den einzelnen für das Ganze und dieses für das Verhalten seiner Teile verantwortlich macht. Anderseits stößt sich jedoch der Rechtssinn daran, daß ein Volk unterschiedslos als Einheit behandelt wird und als Ganzes Lohn oder Strafe erntet, weil der einzelne auf diese Weise oft ein persönlich nicht verdientes Schicksal erleidet. Wir haben gesehen, wie schon die Propheten dieses Problem empfinden und mit ihm ringen. Der vollkommene Ausgleich wird deshalb in der Weise stattfinden müssen, daß der Persönlichkeit Rechnung getragen und jeder einzelne für sich als Individuum wie als Glied der menschlichen Gesellschaft gerichtet wird.

5. So ergibt sich auf dem Boden des Gottesglaubens eine Geschichtsphilosophie, die über ein weites Gebiet von Tatsachen helles Licht verbreitet, während die Schwierigkeiten, mit denen sie zu kämpfen hat, nicht unüberwindlich sind. Der Naturalismus dagegen versagt an den entscheidenden Punkten. Für das Zweckmäßige weiß er keine andere Erklärung als den Zufall, und selbst das Übel, auf das er sich dem Gottesglauben gegenüber beruft, gibt ihm Rätsel auf, weil es im Weltprozeß ebenfalls dem Guten dienstbar gemacht wird.

## § 16. Das Wesensverhältnis Gottes zur Geschichte.

1. Die Auffassung vom Wesen Gottes und seinem Verhältnis zur Welt entfaltet sich seit alter Zeit in dem Gegen-

satz des Pantheismus und Theismus. Die beiden Weltanschauungen gehen auch in der Geschichtsphilosophie verschiedene Wege.

2. Der Pantheismus behauptet die Wesenseinheit von Gott und Welt, er sieht daher im Weltprozeß und speziell in der Geschichte der Menschheit eine Entfaltung Gottes selbst. Näherhin ist die Welt nach der Anschauung des emanatistischen Pantheismus ein Ausfluß der Überfülle des ewig in sich vollendeten Absoluten, während der Entwicklungspantheismus die Ansicht vertritt, das Werden reiche bis in die letzte Tiefe des göttlichen Seins und der Weltprozeß sei ein allmähliches Sichemporringen Gottes zur Stufe der höchsten Vollkommenheit.

Die Metaphysik des Pantheismus findet ihre Widerlegung durch die Unvollkommenheit der Welt. Verstehen wir unter Gott das absolute Wesen, so kann die Welt ihm mit Rücksicht auf ihre Unvollkommenheit nicht gleichgesetzt werden. Der absolute Charakter Gottes wird auch dann nicht gewahrt, wenn gewisse Richtungen im Pantheismus betonen, Gott sei unendlich größer als die Welt und präge sein Wesen nur teilweise in ihr aus. Die Unvollkommenheit der Welt liegt nicht nur in ihrer Begrenztheit, sie äußert sich auch im Vorhandensein wirklicher Übel. Die Welt kann daher weder Gott selbst noch in ihrem Wesen göttlicher Art sein. Macht man sie dennoch zu einem Teil Gottes, so trägt man ihre Wesensmängel in Gott selbst hinein, und es ergibt sich dann der Widerspruch, daß Gott seinem Begriffe nach lautere Vollkommenheit und doch zugleich unvollkommen ist. Nimmt man, um dieser Konsequenz zu entgehen, mit dem evolutionistischen Pantheismus an, Gott sei nicht von vornherein absolut vollkommen, sondern werde es erst durch den Weltprozeß, so begegnet man einer anderen, nicht geringeren Schwierigkeit. Das Kausalgesetz verbietet es, Gott als werdendes Sein zu denken. Eine Steigerung der Wesensvollkommenheit ist nur möglich, wo neues Sein von außen zuströmt. Ohne dies würde ihr der zureichende Grund fehlen. Gott, der nirgend eine solche Ergänzung findet, son-

dern selbst alles Sein erst begründen soll, kann deshalb in der Welt nicht zu einer Wesenserhöhung kommen. Schon Aristoteles hat daher an der Hand des Kausalgesetzes geschlossen, daß am Anfang der Dinge nicht eine sich entwickelnde Potenz stehe, sondern die reine Aktualität, die selbst kein Bedürfnis kennt, wohl aber imstande ist, aus ihrer Kraftfülle anderes Sein zu schaffen.

In der Geschichtsphilosophie zeigt der Pantheismus noch besondere Schwächen.

Da er Gott als ein unpersönliches Prinzip ansieht, so muß er die Geschichte wie den ganzen Weltprozeß als Wesensentfaltung dieses Unpersönlichen unter das Gesetz eherner Notwendigkeit stellen. Hegel spricht sogar von einer logischen Notwendigkeit. Die Geschichte fügt sich diesem Machtspruch nicht, es liegt in ihr unverkennbar ein Moment der Freiheit und der „Zufälligkeit".

Der Pantheismus nimmt ferner der menschlichen Persönlichkeit die selbständige historische Bedeutung. Als Erscheinung des Absoluten hört das einzelne Ich auf, Mittelpunkt eines eigenen freien Handelns zu sein, es wird zum bloßen Durchgangspunkt des göttlichen Allebens, und die Logik der in ihm wirksamen göttlichen Idee bestimmt allein den Gang der Geschichte. Unter dieser Voraussetzung wird die Initiative, welche die Persönlichkeit in der Geschichte entfaltet, zu einem schweren, wenn nicht unlösbaren Problem.

Indem der Pantheismus Gott und Welt identifiziert, muß er auch die Möglichkeit eines unmittelbaren, übernatürlichen Einwirkens Gottes auf die Welt leugnen, er kann nur ein Wirken Gottes durch die Natur und im Rahmen der Naturordnung anerkennen. Begegnet er daher, wie in der Geschichte der christlichen Religion, gut beglaubigten Tatsachen übernatürlichen Charakters — seien es äußere Wunder oder innere Gnadenwirkungen —, so sieht sich der Pantheismus vor eine neue, unbegreifliche Erscheinung gestellt. Eine Erklärung dafür findet er nur, wenn er sich dem Theismus nähert und annimmt, daß Gott doch mit einer gewissen Selbständigkeit der Schöpfung gegenübersteht, daß

seine Tiefe die Eigenschaften einer Überwelt hat, aus der stets neue, den Befund der Natur erhöhende Kräfte ausströmen können.

3. Was der Pantheismus identifiziert, unterscheidet der Theismus, ohne die Innigkeit der Beziehungen preiszugeben. Nach seiner Auffassung durchwohnt und durchherrscht Gott allerdings die Welt, aber er ist doch substantiell von ihr verschieden und seinem Wesen nach weterhaben, er ist die in sich geschlossene und ewig vollendete absolute Persönlichkeit. Die Entstehung der Welt vollzieht sich nach dem Theismus nicht so, daß Gott als die ewige Idee selbst in die zeitliche Entwicklung eingeht, sondern in der Weise, daß er Geschöpfe aus dem Nichts ins Dasein ruft und sie nach seinen Ideen gestaltet.

Aus diesem Verhältnis Gottes zur Welt ergibt sich die Art seines Einflusses auf den Weltprozeß. Die Geschöpfe werden im Theismus als eigene Substanzen und Tätigkeitsprinzipien anerkannt, das Weltgeschehen bleibt aber trotzdem der Leitung des Schöpfers vollkommen unterworfen. Dem Wirken der Vorsehung stehen zwei Wege offen. Gott kann den Lauf der Dinge lenken, ohne unmittelbar in den Weltprozeß einzugreifen. Schon dadurch, daß sich die Geschöpfe ihrer Natur gemäß betätigen, erfüllt sich in ihnen Gottes Weltplan, weil ihre Wesenskräfte und -gesetze der Ausdruck göttlicher Ideen sind. Selbst vom freien Willen des Menschen geht keine Entschließung aus, die nicht vom Schöpfer gewollt oder wenigstens zugelassen wäre, denn er ist in seiner Eigenart ebenfalls durch Gott begründet und in seiner Betätigung von ihm getragen. Dieses Wirken durch Vermittlung der Naturkräfte ist nach theistischer Auffassung die gewöhnliche Form, in der Gott das Weltgeschehen leitet. Weil aber der persönliche Gott des Theismus welterhaben ist, so erschöpft sich seine Vorsehung nicht notwendig in der Begründung und Durchführung der Naturordnung; sie kann auch in übernatürlicher Weise eingreifen und ebenso auf die Natur einwirken, wie sie durch die Natur wirkt. Insbesondere eignet Gott die Macht, den menschlichen Geist und

damit das historische Handeln durch unmittelbare Inspirationen zu beeinflussen.

Diese theistische Geschichtsphilosophie vermeidet die Schwierigkeiten, die sich aus der pantheistischen Identifizierung von Gott und Welt ergeben. Sie sichert den Einfluß Gottes, indem sie den Schöpfer als lebenspendendes und lebenbeherrschendes Prinzip denkt; sie gibt aber durch die Anerkennung der persönlichen Selbständigkeit des geschaffenen Geistes dem historischen Handeln doch jene Freiheit, ohne die seine Eigenart nicht zu verstehen ist.

## Literatur.

V. Brander, Der naturalistische Monismus der Neuzeit. Paderborn 1907.
J. Engert, Der naturalistische Monismus. Wien 1907.
J. Goldfriedrich, Die historische Ideenlehre in Deutschland. Berlin 1902.
L. Hermann, Philosophie der Geschichte. Berlin 1870.
F. Jodl, Zufall, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit. Wien 1911.
F. Klimke, Der Monismus. Freiburg 1911.
F. Kneisel, Die Weltgeschichte ein Zufall? Berlin 1890.
H. Lotze, Mikrokosmos. III.[5] Leipzig 1909.
F. Melzer, Die theistische Gottes- und Weltanschauung als Grundlage der Geschichtsphilosophie. Neiße 1888.
R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte. II. Göttingen 1893.
F. Sawicki, Die historische Bedeutung der Ideen. In der Festschrift für Georg v. Hertling. Kempten 1913.
Ders., Die Weltgeschichte als Weltgericht. Theologie und Glaube 1915.
G. Schwarz, Der moderne Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip. Leipzig 1904.
E. Troeltsch, Metaphysik und Geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898.
O. Ziemssen, Gottesgedanken und Menschengedanken in der Geschichte. Gotha 1910.
Außerdem die Lehrbücher der Metaphysik und Apologetik.

## ZWEITER ABSCHNITT.

## Die historischen Gesetze.

### § 17. Der Begriff des Gesetzes.

1. Unter Gesetz versteht man ursprünglich eine Norm, nach der etwas geschehen soll. Der Begriff findet daher zuerst Anwendung auf dem Gebiet des freien Handelns vernünftiger Wesen. Von hier wird er auf das Naturgeschehen übertragen. Dabei modifiziert sich allmählich seine Bedeutung. Zunächst klingt auch bei der Idee des Naturgesetzes noch das Sollen an, indem die Naturordnung als ein Ausdruck des göttlichen Willens betrachtet wird. Da aber in der Natur das Gesetz den Gehorsam erzwingt und das Sollen ein ehernes Müssen ist, so wird jenes Merkmal mehr und mehr durch dieses ersetzt, zumal der Gedanke des göttlichen Gesetzgebers in der modernen Naturwissenschaft stark zurücktritt. Auf diese Weise entsteht ein neuer Begriff. Das Gesetz besagt jetzt nicht mehr, was geschehen soll, sondern was tatsächlich, und zwar mit Notwendigkeit geschieht. Dementsprechend heißt jedes notwendige Geschehen gesetzmäßig bedingt.

Wird der Begriff des Gesetzes am Naturgeschehen orientiert, so nimmt er außer dem Merkmal der Notwendigkeit noch das der Allgemeingültigkeit auf. Die allgemeine Geltung kann sich dabei in zweifacher Weise äußern. Gewöhnlich besagt das Gesetz, daß unter bestimmten Bedingungen regelmäßig bestimmte Folgen eintreten. Doch wird als Gesetz auch die Norm bezeichnet, nach der ein einmaliges Geschehen abläuft. Die allgemeine Geltung zeigt sich in diesem Falle darin, daß jeder Schritt der Bewegung dem Gesetze des Ganzen entspricht. Beispiele werden später deutlicher erkennen lassen, wie diese Begriffsbestimmungen gemeint sind.

2. Man unterscheidet empirische und kausale Gesetze. Diese decken den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung auf, jene werden bloß durch die Erfahrung als tatsächlich geltend erwiesen, sie geben nur eine Beschreibung, nicht eine Erklärung der Tatsachen. Zu den empirischen Gesetzen gehören z. B. die Resultate der Statistik. Auch die meisten Naturgesetze wie die Keplerschen Gesetze, die Fallgesetze, die Gesetze der chemischen Verbindungen sind zunächst als empirische Gesetze gefunden worden. In dem Maße, in dem es gelingt, ihre tieferen Gründe aufzudecken, nehmen sie den Charakter kausaler Gesetze an.

## § 18. Gibt es historische Gesetze?

1. Wenn von historischen Gesetzen gesprochen wird, so kommt das Gesetz nicht als Imperativ, sondern als Ausdruck tatsächlichen Geschehens in Betracht. Es handelt sich also um den Begriff, wie er sich unter dem Einfluß der Naturwissenschaft entwickelt hat.

2. Die Frage nach der Existenz solcher Gesetze kann zunächst die Bedeutung haben: Gibt es historische Gesetze im Sinne von besonderen, nicht weiter ableitbaren Gesetzen, so daß jeder Faktor, sobald er in die Geschichte eintritt, außer dem eigenen Wesensgesetz noch einer speziellen historischen Notwendigkeit unterworfen wird?

Wo historische Gesetze auf rein empirischem Wege aus dem Verlauf der Geschichte herausgelesen und nicht näher auf ihre Ursachen hin untersucht werden, besteht zuweilen die Neigung, eine solche geheimnisvolle höhere Notwendigkeit anzunehmen. Eine genauere Analyse zeigt, daß diese Annahme in den Tatsachen nicht begründet ist und die historischen Zusammenhänge sich ohne sie verstehen lassen. Soweit wir Gesetze in der Geschichte wirksam sehen, sind es nur die Wesensgesetze der in ihr tätigen Faktoren. Was an den sog. historischen Gesetzen der Kritik standhält, ergibt sich aus der Eigenart und den Daseinsbedingungen des Menschen; es ist nichts anderes, als eine Anwendung der

allgemeinen psychologischen Gesetze auf die besonderen Verhältnisse des geschichtlichen Lebens.

Unter Voraussetzung des Daseins Gottes ist allerdings festzuhalten, daß die natürlichen Faktoren nicht die letzten Erklärungsgründe des Geschehens enthalten, sondern ein höheres Prinzip den Gang der Geschichte regelt. Diese göttliche Leitung vollzieht sich indessen nicht in der Form, daß die Dinge außer ihren Wesensgesetzen noch einer zweiten allgemeineren Art von Gesetzen unterworfen werden. Wird der Gottesbegriff pantheistisch gedacht, so sind Gott und Welt wesenseins und daher die Wesenskräfte und -gesetze der Dinge selbst der Ausdruck des Göttlichen. Der Theismus denkt Gott zwar im Gegensatz zum Pantheismus als überweltliches Wesen, aber das ordentliche Walten der Vorsehung geschieht nach seiner Anschauung ebenfalls in der Weise, daß der Schöpfung nicht ein äußeres Gesetz auferlegt, sondern die Natur der Dinge selbst nach den Ideen Gottes gestaltet und zum Werkzeug des göttlichen Willens gemacht wird. Das übernatürliche Eingreifen Gottes, mit dem der Theismus rechnet, kommt hier nicht in Betracht, da es etwas Außerordentliches ist und als solches einen gesetzmäßigen Verlauf der Geschichte nicht begründet, sondern nur in Frage stellt.

3. Die Ablehnung historischer Gesetze von axiomatischer Bedeutung dürfte heute kaum einem Widerspruch begegnen. Was eigentlich in Frage steht, ist, ob die in der Geschichte maßgebenden Faktoren, indem jeder von ihnen der eigenen Natur folgt, so zusammenwirken, daß der ganze Prozeß einen gesetzmäßigen Charakter zeigt und historische Gesetze, zwar nicht als ursprüngliche, wohl aber als abgeleitete Gesetze anzuerkennen sind.

Die Antwort auf diese Frage muß ebenfalls verneinend lauten, wenn das Wort Gesetz in seinem strengen Sinne genommen wird. Nur wenn man dem Begriff eine weitere, abgeschwächte Bedeutung gibt, kann das Bestehen historischer Gesetze zugestanden werden.

Wir erörtern das Problem, indem wir das Gesetz zunächst

als Ausdruck einer einmaligen Entwicklungsreihe und dann als allgemeine Regel des Geschehens ins Auge fassen, denn sowohl in dieser wie in jener Bedeutung wird der Begriff auf die Geschichte angewendet.

### 1. Das Gesetz als Ausdruck einer einzelnen Entwicklungsreihe.

1. Der Historiker strebt naturgemäß dahin, das historische Geschehen zu gliedern und übersichtlich zusammenzufassen, indem er das Ganze oder doch bedeutsame Abschnitte desselben auf eine einheitliche Formel bringt. Man hat nun Formeln dieser Art als historische Gesetze bezeichnet und behauptet, daß der ganze Verlauf der Geschichte von solchen Gesetzen beherrscht werde. Diese Behauptung steht, wenn sie den Begriff des Gesetzes in seinem Vollsinn meint, mit den Tatsachen nicht in Einklang. Von eigentlichen Gesetzen könnte nur gesprochen werden, wenn die vorgezeichnete Stufenfolge der Entwicklung notwendig und durchgängig eingehalten würde. Dies ist im historischen Geschehen nicht der Fall.

2. Die erste Voraussetzung strenger Gesetzmäßigkeit ist die Notwendigkeit des Geschehens. Eine derartige Notwendigkeit fehlt der Geschichte an entscheidenden Stellen.

Am stärksten widerstrebt der Gesetzmäßigkeit des historischen Geschehens die Willensfreiheit des Menschen, der ja das eigentliche Subjekt des historischen Handelns ist. Auch das menschliche Seelenleben ist allerdings unverkennbar Gesetzen unterworfen, aber gerade im Willen, aus dem die Entschlüsse hervorgehen, macht sich nach Aussage unseres Bewußtseins ein starkes Moment der Freiheit geltend. Der Wille wird bei der Wahl zwar durch äußere Reize und innere Dispositionen beeinflußt, er kann gelegentlich zu einer bestimmten Entscheidung förmlich gedrängt werden, gezwungen wird er dazu bei normaler seelischer Verfassung nicht. Darum fügt sich das Tun des Menschen nicht restlos in den Rahmen historischer Gesetze, es

geht oft seine eigenen Wege, und dies um so mehr, je stärker ausgeprägt eine Persönlichkeit ist. „An der Ursprünglichkeit der Persönlichkeit muß immer wieder der Versuch scheitern, die Geschichte in unverbrüchliche Gesetze zu spannen..... Alle Notwendigkeit bleibt hier eine relative, sie hat ihre Grenzen an der Freiheit der Persönlichkeit."[1])

Auch in der Gestaltung der Lebensverhältnisse, die auf die Entwicklung und das Handeln des Menschen einwirken, vermissen wir die durchgängige Notwendigkeit, und wo die äußeren Ereignisse, wie es beim Naturgeschehen der Fall ist, an sich gesetzmäßig verlaufen, ist doch ihr Zusammentreffen mit dem Menschen nicht ebenso notwendig. Wir bringen dies zum Ausdruck, indem wir von Zufall sprechen. Wir verstehen darunter das Zusammentreffen zweier Kausalreihen, die ihrer Natur nach nicht aufeinander hingeordnet sind. Der Zufall spielt nun in der Geschichte eine bedeutende, nicht selten eine entscheidende Rolle. Wir sind nicht imstande, ihn auszuschalten und ein jedes Schicksal als notwendig zu erweisen. „Daß diese und diese Persönlichkeit sich zur Ehe zusammenfanden, daß dieser Mensch dort und zu jener Zeit geboren wurde, dieser dann und dort umkam, daß dieses Naturereignis mit jener sozialen oder politischen Disposition zusammentraf, z. B. eine Hungersnot mit revolutionären Strömungen, kurz das Zusammentreffen der mannigfaltigen kleinen und großen Umstände, welche den Bestand, den Charakter, die Entschlüsse, die Schicksale der einzelnen und der Völker bedingen oder mit verursachen — das alles sind für unsere Erkenntnis in Betracht kommende Tatsachen, die nur regressiv nach ihrem Eintreten als bewirkende oder mitwirkende Gründe in diesem Falle erkannt, aber nicht als solche aus allgemeinen Gesetzen abgeleitet oder bestimmt werden können."[2]) Diese Unmöglichkeit hat ihren Grund allerdings zum Teil darin, daß wir den Zusammenhang der Dinge nicht genügend durchschauen. Zum Teil aber ist sie in der Sache selbst begründet, weil eben die Freiheit des Menschen in die Gestaltung der Verhältnisse hineinspielt.

[1]) W. Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte. S 46.
[2]) Bernheim, Lehrbuch d. historischen Methode. S 129 f. Vgl. A. Lasson, Über den Zufall [2], Berlin 1918, S. 32 ff.

3. Zum Wesen des Gesetzes gehört außer der Notwendigkeit die Allgemeingültigkeit, die bei einer einmaligen Entwicklungsreihe darin besteht, daß jede Stufe derselben sich dem Gesetze fügt. Soll also ein bestimmtes Gesetz den Gang der Geschichte regeln, so genügt es nicht, daß jede Handlung notwendig bedingt ist, es ist außerdem erforderlich, daß der ganze Strom des historischen Geschehens, soweit er durch das Gesetz zusammengehalten werden soll, ein und derselben Notwendigkeit folgt. Die unendlich vielen Ursachen, die in der Geschichte neben- und nacheinander tätig sind, müssen zusammenwirken, und sie müssen in derselben Richtung arbeiten, wenn ein auf der ganzen Linie gesetzmäßig fortschreitender Gesamterfolg erzielt werden soll. Dies ist nun um so weniger der Fall, je größere Abschnitte der Geschichte in Betracht kommen. Die Menschheit tritt nicht als gleichförmige Masse in die Geschichte ein, sondern jedes Volk und jedes Individuum hat seine besondere Eigenart, der gemäß es sich bestätigt; jedes lebt auch unter anderen Verhältnissen und damit unter dem Einfluß anderer Motive. So kommt es, daß selbst die gleichzeitigen Bewegungen in der Geschichte nicht immer parallel laufen, sondern sich mannigfach kreuzen und einander sogar geradezu entgegengesetzt sind, daß sie, statt sich zu ergänzen, einander vielfach stören und verwirren. Mit der vollkommenen Harmonie des Nebeneinander fehlt die des Nacheinander. Die spätere Generation führt das Werk der früheren nicht immer mit gleichem Eifer fort, sie vernachlässigt oder verleugnet es zuweilen ganz, bis dann vielleicht nach langer Zeit die ursprüngliche Tendenz wieder auflebt. So wird der Gang der Entwicklung unregelmäßig.

4. Es ist daher ein aussichtsloses Unternehmen, wenn man sich bemüht, wirkliche Gesetze in der Geschichte zu entdecken. Die Formeln, die solche Gesetze ausdrücken sollen, sind keineswegs, was sie sein möchten. Sie müssen immer mit vielen Ausnahmen rechnen. Sie verdanken ihren Ursprung auch nicht exakten Studien, sondern der vorschnellen Verallgemeinerung gewisser Beobachtungen oder apriori-

stischen Konstruktionen, die erst nachträglich in den Tatsachen eine Bestätigung suchen. Einige Beispiele mögen dies erläutern.

Hegel sieht in der ganzen Geschichte eine mit logischer Notwendigkeit nach dem Schema der dialektischen Methode (Thesis, Antithesis, Synthesis) fortschreitende Realisierung der Idee der Freiheit. Nun läßt sich wohl ein vielseitiger Fortschritt der Freiheit in der Geschichte beobachten, er ist aber nicht so kontinuierlich und allgemein, wie er es nach Hegel sein müßte. Das Leben der Naturvölker, das man nicht einfach mit Hegel als „Vorgeschichte" übergehen darf, zeigt vielfach Jahrtausende hindurch überhaupt nur verhältnismäßig geringe Änderungen. Bei den Kulturvölkern aber wechseln Perioden des Fortschritts, des Stillstandes und des Rückschritts in unregelmäßiger Folge. In Rom wird die Republik durch das Kaisertum abgelöst. Das bedeutet in vieler Hinsicht einen Rückgang der politischen Freiheit. Die alten Vorrechte der Bürger werden geschmälert und die Städte durch den gut ausgebauten kaiserlichen Verwaltungsapparat in ihrer Autonomie beeinträchtigt. Dagegen kommt es der politischen Freiheit zugute, daß in der Kaiserzeit einer wachsenden Zahl von Untertanen das römische Bürgerrecht eingeräumt wird. Das Mittelalter ist angefüllt von Kämpfen zwischen den Reichsständen und der staatlichen Zentralgewalt. In Frankreich festigt sich diese, in Deutschland sinkt sie immer mehr zur Ohnmacht hinab. Die Neuzeit bringt in Europa einen Aufschwung des Absolutismus. Er wird allmählich überwunden, aber nicht in allen Ländern zur selben Zeit und in demselben Grade. So geht die Entwicklung der politischen Freiheit verschiedene und verschlungene Wege. Ähnlich ist es auf dem Gebiete des Geisteslebens. Der Ausgang der heidnischen Antike verbindet im religiösen Leben weitgehende Duldung der verschiedenartigsten Anschauungen und Kulte mit schärfster Intoleranz, sobald es zu äußeren Konflikten mit der Staatsreligion kommt. Das Mittelalter wird von dem kirchlichen Autoritätsprinzip beherrscht. Die Reformationskämpfe setzen dann eine gewisse Bekenntnisfreiheit durch, aber nur für die Stände als solche, während die

religiöse Freiheit des einzelnen durch die brutale Anwendung des Grundsatzes cujus regio, illius religio noch stärker als früher eingeengt wird. Die noch verbleibenden Schranken der religiösen Freiheit sind in den letzten Jahrhunderten weiter abgebaut worden, doch weisen die verschiedenen Staaten und kirchlichen Gemeinschaften in dieser Beziehung wieder bedeutende Unterschiede auf. Es fehlt auch nicht an erfolgreichen Reaktionen. Die katholische Kirche z. B. bringt in der Gegenwart das Autoritätsprinzip ohne Zweifel entschiedener zur Geltung als etwa vor hundert Jahren, und im Protestantismus zeigt sich neben dem Erstarken der liberalen Richtung vielfach ein intensiveres Bestreben, der Lehrfreiheit wenigstens des Seelsorgers festere Grenzen zu ziehen, um der weiteren Auflösung der religiösen Einheit zu wehren. Diese Unregelmäßigkeiten sind zu bedeutsam, als daß man ihnen gerecht würde, wenn man sie mit Hegel als „äußerliche Zufälligkeiten" bezeichnet. Sie beweisen, daß der Gang der Entwicklung nicht streng gesetzmäßig ist.

Speziellere Formeln Hegels bedürfen einer noch stärkeren Einschränkung, so z. B. die im Anschluß an Herder ausgesprochene Behauptung: „Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang." Die chinesische Kultur im äußersten Osten, die Hegel an den Anfang setzt, ist nicht älter als die babylonische und ägyptische, sie ist auch nicht der Ausgangspunkt der übrigen altorientalischen Kulturen. In Europa aber hat die Kulturbewegung die westliche Richtung so wenig eingehalten, daß andere Geschichtsphilosophen behaupten, sie gehe vom Äquator nach den Polen, und ob Europa seinen Vorrang in alle Zukunft bewahren wird, ist heute bereits zweifelhaft geworden.

Nicht besser steht es mit Comtes Gesetz, nach dem die Geschichte in der Stufenfolge des theologischen, metaphysischen und positiven Zeitalters verläuft. Es gibt historische Entwicklungsreihen, die ein stufenweises Zurücktreten des Gottesgedankens im Sinne dieses Gesetzes erkennen lassen. Aber der ganze Gang der Geschichte hat eine so einfache Form nicht. Comte selbst bekennt, daß es „Anomalien"

in der Geschichte gebe, insofern die Völker nicht gleichen Schritt in der Bewegung halten. Es muß aber hinzugefügt werden, daß die Bewegung auch keineswegs immer der Richtung des Comteschen Gesetzes folgt. Der Sieg des Christentums bedeutet eine Neubelebung und Festigung des Gottesglaubens für lange Zeit, und die Herrschaft des Positivismus, die Comte wachsen sah, ist in den letzten Jahrzehnten an vielen Stellen zurückgegangen, so daß die metaphysischen und religiösen Probleme wieder ein lebhafteres Interesse finden. Statt des Nacheinander sehen wir oft auch ein Nebeneinander der Anschauungsweisen, die Comte unterscheidet. In demselben Volke machen sich zur selben Zeit die verschiedensten Geistesströmungen geltend, und der alte Glaube an den persönlichen Gott behauptet sich mit unverwüstlicher Kraft selbst neben dem ausgesprochensten Positivismus.

Auf ein reicheres Tatsachenmaterial stützt sich die Theorie L a m p r e c h t s, die, zunächst für die deutsche Geschichte, eine ständig zunehmende Intensität und Differenzierung des Seelenlebens behauptet. Die Stufenfolge der Kulturzeitalter, in der Lamprecht den Ausdruck dieses Gesetzes erblickt, wird indessen dem Reichtum und den Wandlungen des Lebens ebenfalls nicht gerecht. Es geht z. B. nicht an, mit Lamprecht das Mittelalter schlechthin als die Zeit des Konventionalismus und die Neuzeit als die Zeit des Individualismus zu bezeichnen. Der Individualismus entspricht einem so starken natürlichen Triebe, daß er die Menschheit durch ihre ganze Geschichte begleitet. Er fehlt auch dem Mittelalter nicht. Im Vordergrund stehen in dieser Zeit allerdings die Tradition, das Autoritätsprinzip und das korporative Leben mit seinen festen Normen. Aber sie haben nicht die Alleinherrschaft. Im politischen Leben begegnen uns fast ununterbrochene Kämpfe, friedliche und gewaltsame Umwälzungen. Die Städte und Stände, die Fürsten und die einzelnen Ritter ringen um ihre Selbständigkeit und wissen sie dem Ganzen gegenüber erfolgreicher zu behaupten als später. Daß die mittelalterliche Wissenschaft nicht so einförmig und konventionell war, wie man früher geglaubt hat, daß man nicht bei der Schulmeinung stehen blieb, son-

dern eigene Gedanken durchzusetzen suchte, zeigt sich in demselben Maße, in dem die Forschung die feineren Linien des Geisteslebens jener Zeit aufdeckt. Die mittelalterliche Kunst und selbst das Handwerk meidet die Schablone und schafft auch dort Eigenartiges, wo wir heute an das Schema der Fabrikware gewöhnt sind. In der Religion hat die Vorherrschaft der Kirche im Mittelalter die Entfaltung individuellen Lebens nicht unterbunden, sondern nur in gewissen Grenzen gehalten. Schon die Häresien mit ihrem hartnäckigen Widerstand beweisen, wie viele Geister trotz der kirchlichen Autorität ihre eigenen Wege gegangen sind. So hat denn auch das Mittelalter seine ausgesprochenen Persönlichkeiten und scharf geprägten Charakterköpfe. Es sei erinnert an Friedrich Barbarossa, Friedrich II., Gregor VII., Innozenz III., Bonifaz VIII., Elisabeth von Thüringen, Franz von Assisi, Dante u. a. Man hat auch Verständnis für das Persönliche und weiß es zu schätzen. Die Charakterzeichnung ist zwar vielfach noch typisierend, es zeigen sich aber bereits in der Geschichtschreibung des frühen Mittelalters Ansätze zur Individualisierung und psychologischen Zergliederung der Persönlicheit.[1]) Beachtenswert ist die Neigung des Mittelalters, großen Männern charakteristische Beinamen zu geben (Heinrich der Löwe, Richard Löwenherz, Albrecht der Bär, Karl der Kühne, Thomas von Aquin der doctor angelicus, Bonaventura der doctor seraphicus, Duns Scotus der doctor subtilis). Die folgende Zeit hat den Individualismus allerdings bedeutend erstarken lassen. Aber die Entwicklung ist auch von jetzt ab nicht eine stete Steigerung, sie bleibt auffallenden Schwankungen unterworfen. Auf die Zeiten großer führender Geister folgen immer wieder Zeiten schwächlicher Epigonen. So ist es z. B. in der Philosophie am Ausgang des Mittelalters: „Das dreizehnte Jahrhundert ist eine Zeit der Persönlichkeiten, das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert sind Perioden des unpersönlichen Denkens.“[2]) In der neueren Philosophie wie im ganzen neuzeit-

[1]) Vgl. R. Teuffel, Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts. Leipzig 1914.

[2]) De Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Tübingen 1913. S. 370.

lichen Geistesleben wechseln die Höhe- und Tiefpunkte in ähnlicher Weise. Das Individuum strebt zwar immerfort danach, sich freiere Bahn zu schaffen, aber zu allen Zeiten sind auch starke Faktoren am Werke, seinen Wert herabzusetzen, seine Freiheit einzuengen und seine Eigenart abzuschleifen. Diese Gegenwirkung hat sich gerade in der Gegenwart außerordentlich gesteigert und einen bemerkenswerten Rückschlag gegen den Individualismus zur Folge gehabt. Die Verhältnisse des praktischen Lebens zeigen eine dem Persönlichen in vieler Hinsicht feindliche Tendenz. Die moderne Produktionsweise begünstigt den Massenbetrieb, in dem der einzelne nur eine Nummer ist. Der Geschäftssinn sieht deshalb im Arbeiter vielfach nur ein lebendes Werkzeug, er spricht nicht von Menschen, sondern von „Händen". Dieselbe straffe Organisation greift auf andere Gebiete hinüber. Der Staat, die Partei, die Korporation, die Schule, die Presse halten den einzelnen in starker Abhängigkeit. Gleichzeitig bringt die Umgestaltung des Verkehrswesens die Menschen einander näher, schleift die Unterschiede ab und sucht die Menschheit zu einer homogenen Masse zu formen. Mit der Praxis verbündet sich die Theorie. Der in der neueren Philosophie vorherrschende Pantheismus und der Materialismus sprechen dem Individuum die persönliche Selbständigkeit ab, um es einem allgemeinen, die Freiheit erdrückenden Prozeß einzuordnen. Ebenso neigt die Soziologie dazu, seine Bedeutung herabzusetzen und es als bloßes Produkt der Verhältnisse zu betrachten. Die extreme Form, die der moderne Individualismus bei Stirner, Nietzsche u. a. annimmt, ist nur als Reaktion gegen die das Persönliche nivellierenden Tendenzen zu verstehen. Alle diese Tatsachen weisen darauf hin, daß auch Lamprechts Formel die Bedeutung eines eigentlichen Gesetzes nicht hat.

5. Wenn die Geschichte demnach eine strenge Gesetzmäßigkeit nicht aufweist, so ist sie darum doch kein zusammenhangloses Neben- und Nacheinander. Auch dies ergibt sich aus der Eigenart der in ihr wirkenden Ursachen.

Der handelnde Mensch ist nicht absolut frei, sondern steht unter dem Einfluß seiner inneren Triebe und der ihn umgebenden Verhältnisse. Da nun trotz weitgehender individueller Unterschiede dieselben Wesenszüge bei allen Menschen wiederkehren und auch die Lebensumstände vielfach ähnlich sind, so ergeben sich von selbst gewisse gleichgerichtete Bestrebungen, zumal innerhalb der Grenzen ein und desselben Volkes. Dazu kommen die sozialen Triebe und Bedürfnisse der Menschheit. Sie verbinden nicht nur die Zeitgenossen, sondern auch die einander folgenden Generationen zu gemeinsamer Arbeit. Die spätere Zeit knüpft naturgemäß an die Leistungen der früheren an, um auf dem Erreichten weiterzubauen oder Irrtümer und Einseitigkeiten zu korrigieren. Ein sinnvoller Zusammenhang entsteht hier um so eher, als in den Tatsachen selbst oft eine gewisse Logik liegt, die zur Weiterentwicklung in einer bestimmten Richtung drängt.

Auf diese Weise gewinnt die historische Bewegung in vielen Teilen den Charakter einer sinnvollen Stufenfolge, und es lassen sich Formeln aufstellen, die einen guten Überblick über ihren Gang geben. Es ist daher sogar „der Versuch gerechtfertigt, die logische Notwendigkeit des Fortschritts vom Grunde zur Folge und der Lösung der Widersprüche als die treibende Kraft in der geschichtlichen Entwicklung hinzustellen und die einzelnen Stadien derselben durch dieses Band zu verknüpfen und so ihre Aufeinanderfolge zu erklären".[1]) Enthielte die Wirklichkeit keine Anhaltspunkte dafür, so würden die Forscher das Problem nicht immer von neuem aufgenommen und die verschiedenen Lösungsversuche nicht soviel Anklang gefunden haben. Aber es handelt sich bei solchen Formeln nie um eigentliche Gesetze oder, wenn man das Wort beibehalten will, nur um Gesetze in einem weiteren Sinne. Es kommt ihnen weder notwendige noch ausnahmslose Geltung zu. Dennoch haben sie ihren Wert. Sie helfen den Sinn der Tatsachen erfassen und ermöglichen auch

[1]) Sigwart, Logik. II, S. 641.

Wahrscheinlichkeitsschlüsse auf die künftige Entwicklung der Dinge.

## 2. Das Gesetz als allgemeine Regel des Geschehens.

1. Die naturwissenschaftliche Denkweise der neueren Zeit hat das Naturgesetz seinem vollen Begriff nach auf das Gebiet der Geschichte übertragen. Sie versteht deshalb unter einem historischen Gesetz nicht bloß den Ausdruck einer einzelnen Entwicklungsreihe, sondern auch eine allgemeine, für jedes historische Geschehen geltende Regel. Wird diese zweite Bedeutung des Begriffs zugrunde gelegt, so erhält das Problem der historischen Gesetze eine neue Gestalt, die wir nunmehr ins Auge fassen müssen.

2. Die Theorie, die von historischen Gesetzen in diesem Sinne spricht, entfaltet sich in zwei Thesen, die wohl voneinander zu unterscheiden sind.

Das historische Geschehen verläuft nach ihr zunächst insofern gesetzmäßig, als sich in ihm, ähnlich wie in den Naturprozessen, aus gleichen Bedingungen stets gleiche Folgen ergeben. Die Handlungen des Menschen, sagt Buckle, sind durch die bestehenden Verhältnisse vollständig bestimmt, sie müssen „unter ganz gleichen Umständen immer ein ganz gleiches Ergebnis zeigen", so daß wir, „wenn wir mit allem, was vorhergegangen, und mit allen Gesetzen, nach denen sie erfolgen, bekannt wären, mit unfehlbarer Sicherheit alle unmittelbaren Ergebnisse vorhersagen könnten".[1]) Man hat diese Zusammenhänge näher untersucht und daraus auch bestimmtere Gesetze hergeleitet, die Aufschluß darüber geben sollen, welche besonderen historischen Wirkungen aus gewissen Ursachen, z. B. aus den verschiedenen Formen des Klimas, der Bodenbeschaffenheit, des sozialen Milieus usw. folgen.

Nicht wenige Geschichtsphilosophen gehen noch einen Schritt weiter. Indem sie die Voraussetzung machen, daß ein

[1]) Buckle, Geschichte der Civilisation in England. I⁴. Leipzig 1870. S. 8 und 16.

wesentlicher Teil der Bedingungen des historischen Geschehens überall gleich bleibt oder doch regelmäßig wiederkehrt, folgern sie, daß auch die Geschichte selbst sich in ihren Grundzügen vielfach wiederholt. Im besonderen wird behauptet, daß jene Menschheitsgruppen (die Völker), die als größere historische Einheiten auftreten, in vieler Hinsicht dieselben Stufen der Entwicklung durchlaufen, wie auch in der Natur die verschiedenen Weltkörper einen verwandten Entwicklungsgang haben. Statt der hypothetischen werden nun thetische Gesetze formuliert, Gesetze, die nicht von Folgen sprechen, die unter bestimmten Bedingungen eintreten, sondern die Regel nennen, der die Geschichte der Völker unbedingt Folge leistet.

Schon in der Antike begegnen wir der Überzeugung, die Geschichte jedes Volkes zeige im wesentlichen die gleichen Entwicklungsstufen. So behaupten Aristoteles, Polybius u. a., daß Monarchie, Aristokratie und Demokratie einander regelmäßig als Staatsform ablösen. In der Neuzeit spricht Vico von einer „idealen, ewigen Geschichte", die sich in der Geschichte aller Nationen widerspiegle. Baco behauptet: „In der Jugend der Völker und Staaten blühen die Waffen und die Künste des Krieges, im reifen und männlichen Alter der Völker Künste und Wissenschaften, dann eine Zeitlang beides zusammen und endlich im Greisenalter Handel und Industrie." Nach Hegel folgt die Geschichte nicht nur als Ganzes, sondern auch in allen ihren Teilen dem Schema der dialektischen Methode. Vom Standpunkte der Soziologie vertritt u. a. Gumplowicz die Auffassung, daß alle großen historischen Bewegungen durch dieselben Phasen hindurchgehen, und zwar in einem ewigen Kreislauf (Gesetz der Regelmäßigkeit und der Periodizität). Lamprecht spricht seiner aus der deutschen Geschichte abstrahierten Theorie der Kulturzeitalter ebenfalls allgemeine Geltung zu und bemüht sich um den Nachweis „eines gleichmäßigen Verlaufs der sozialpsychischen Entwicklung innerhalb großer menschlicher Gemeinschaften". Neuerdings hat O. Spengler in einem Aufsehen erregenden

Werke (Der Untergang des Abendlandes. Wien u. Leipzig 1918) darzutun gesucht, daß jede Kultur werde und sterbe wie der einzelne Mensch, und die Entwicklungsstufen der Kultur als streng gesetzmäßige Folge geschildert. Diese allgemeinen Formeln werden durch speziellere ergänzt, die den gesetzmäßigen Entwicklungsgang einzelner Kulturgebiete bezeichnen wollen. So wird für die Religion aller Völker eine Entwicklung aus niedersten Anfängen behauptet, die (nach der einflußreichen Theorie Tylors mit dem Animismus beginnend) eine bestimmte Stufenfolge durchläuft, bis sie, stetig aufwärtsstrebend, die Stufe des Monotheismus erreicht. Für das Wirtschaftsleben ist einerseits das Schema: Natural-, Geld-, Kreditwirtschaft, anderseits das Schema: Jägertum, Hirtentum, Ackerbau, Handel und Gewerbe üblich geworden.

3. Die Kritik kann die Theorie der historischen Gesetze auch in dieser Gestalt, die den Begriff des Naturgesetzes unverändert auf das Gebiet der Geschichte überträgt, nicht anerkennen. Sie muß ihre beiden Thesen ablehnen.

4. Das historische Geschehen, so lautet die erste These, ist gesetzmäßig, insofern gleichen Bedingungen immer dieselben Folgen entsprechen. Diese Behauptung kann einen doppelten Sinn haben.

Sind sämtliche Bedingungen, sowohl die inneren wie die äußeren, in der Voraussetzung einbegriffen, soll also gesagt werden, daß die gleiche Wirkung eintritt, wenn von außen derselbe Anreiz und im Menschen dieselbe innere Disposition gegeben ist, so kommt der Satz der Wirklichkeit nahe, weil der Wille sich in seinem Entschluß gewöhnlich durch jene beiden Faktoren bestimmen läßt. Als ausnahmslos indessen kann diese Regel nicht gelten, solange die Freiheit des Willens festgehalten wird, denn der freie Wille vermag selbst unter gleichen Verhältnissen eine verschiedene Wahl zu treffen. Und wenn hier wirklich ein notwendiger Zusammenhang bestände, so wäre es doch unmöglich, Gesetze daraus herzuleiten, die auf eine Mehrzahl von Fällen Anwendung finden. Denn da es zwei ganz gleiche Menschen

und zwei völlig übereinstimmende Lebenslagen nicht gibt, so wiederholen sich in der Geschichte nie dieselben Bedingungen.

Denkt man dagegen nur an die äußeren Umstände, will man sagen, daß der Mensch unter gleichen äußeren Verhältnissen immer gleich handelt, so steht der Satz in einem viel schärferen Widerspruch mit den Tatsachen. Wir können hier auf die früheren Ausführungen über den Einfluß des Milieus verweisen. Der Mensch reagiert auf dieselben Motive in sehr verschiedener Weise. Der Grund dafür liegt, abgesehen von der Freiheit des Willens, darin, daß die Reaktion von der Individualität des einzelnen und seiner augenblicklichen Disposition abhängt.

Nun steht das menschliche Leben allerdings unter allgemein geltenden psychologischen Gesetzen; diese reichen aber nicht aus, dem historischen Handeln eine solche Gesetzmäßigkeit zu geben, daß unter gleichen äußeren Umständen immer derselbe Erfolg eintritt und die Art des Handelns im einzelnen Falle mit Sicherheit erschlossen werden kann.

Zunächst fällt ins Gewicht, daß im Seelenleben viele, zum Teil einander entgegenarbeitende Kräfte und dementsprechend verschieden gerichtete Gesetze wirksam sind. So gibt es ein Gesetz, nach dem sich Verwandtes seelisch anzieht. Es findet sein Gegengewicht in dem anderen Gesetz, daß sich ebenso Kontraste gegenseitig suchen und hervorrufen. Der Starke fühlt sich zum Starken hingezogen, doch verbindet sich mit der Stärke gern auch eine Hinneigung zum Schwachen und Hilfsbedürftigen. Welches Gesetz zur Anwendung und in einem Widerstreit zum Siege kommt, hängt von den äußeren Umständen, besonders aber von der inneren Beschaffenheit des Menschen ab. Zergliedert man nachträglich einen seelischen Vorgang, so erkennt man, welches Gesetz in ihm tätig gewesen ist, vor dem Eintritt des Resultats jedoch läßt sich nie mit Sicherheit sagen, ob die Entscheidung diesem oder jenem Gesetz folgen wird.

Weiterhin ist zu beachten, daß die psychologischen Gesetze selbst zum großen Teil der Individualität Rech-

nung tragen, indem sie ihren Einfluß auf den Erfolg betonen. So sagt ein Gesetz, die Intensität der Begierde richte sich nach dem Wert des Objekts, der Klarheit der Vorstellung und der Stärke des individuellen Bedürfnisses. Ein anderes stellt fest, daß die Stärke des Gefühls einerseits von der Größe des in Frage stehenden Gutes oder Übels, anderseits von der ganzen psychischen Veranlagung, von Temperament, Geschlecht, Lebensalter und der augenblicklichen seelischen Disposition abhängt.

Das Wichtigste aber ist wieder, daß sich im Willen, also gerade in dem Gebiet des Seelenlebens, von dem die eigentliche Entscheidung über die Richtung des Handelns ausgeht, neben einer gewissen Gesetzmäßigkeit die Freiheit behauptet.

Man könnte nun, um dennoch zu allgemeinen historischen Gesetzen zu kommen, von den individuellen Unterschieden in der Menschheit absehen, um das herauszuheben, was allen gemeinsam ist. Die Naturwissenschaft gelangt durch ein analoges Verfahren zu wertvollen Resultaten. In der Geschichte ergeben sich jedoch größere Schwierigkeiten. Die Differenzierung des Seelenlebens in der Menschheit ist viel stärker als die innerhalb irgendeines Gebietes des Naturgeschehens, und das Individuelle hat für die Geschichte auch eine ganz andere Bedeutung wie für die Naturprozesse. Wollte man es außer acht lassen, so müßte man in der Abstraktion sehr weit gehen. Die Gesetze, die man auf diesem Wege fände, würden daher sehr inhaltsarm und von geringem historischen Wert sein, und sie würden trotzdem noch mit Ausnahmen rechnen müssen, da der Einfluß der Individualität und des freien Willens überall hineinspielen kann.

5. Wenn die zweite These noch über die erste hinausgeht, wenn sie besagt, es gebe eine historische Gesetzmäßigkeit auch in dem Sinne, daß die Ereignisse der Geschichte sich in bestimmtem Rhythmus wiederholen und die größeren sozialen Gruppen dieselben Entwicklungsstufen durchlaufen, so läßt diese Behauptung sich naturgemäß noch

weniger aufrechthalten. Sie setzt nicht nur voraus, daß in der Geschichte gleichen Bedingungen immer gleiche Folgen entsprechen, sondern auch, daß die Bedingungen in vielen Fällen tatsächlich gleich sind. Wir haben die erste Voraussetzung bereits widerlegt. Die zweite trifft ebenfalls nicht zu.

Gehen wir von den inneren Bedingungen des Handelns aus, so wissen wir, daß jedes Volk und in jedem Volke jedes einzelne Individuum seine besondere Eigenart hat, die ihrerseits wieder mehr oder weniger dem Wechsel der Zeit unterliegt. Selbst bei den Naturvölkern, bei denen man vielfach geneigt ist, eine nur geringe Differenzierung des allgemein menschlichen Naturgrundes und eine sehr weitgehende Übereinstimmung des Denkens und Handelns anzunehmen, hat die genauere Forschung deutlich ausgeprägte individuelle Unterschiede festgestellt. „Ich war sehr erstaunt," sagt Stephan in einer Schilderung der Bewohner Neupommerns, „in jedem dieser Wilden ein nach Charakter und Begabung scharf umrissenes Individuum zu finden, in geradem Gegensatz zu jener Anschauung, die ein Naturvolk als Rudel ganz gleichartiger Menschen auffaßt und Unterschiede erst durch Erziehung und Bildung zustande kommen läßt."[1]) Von ähnlicher Mannigfaltigkeit wie die inneren sind die äußeren Bedingungen, unter denen der Mensch lebt. Nehmen wir hinzu, daß zwischen beiden unendlich viele Konstellationen möglich sind und wirklich vorkommen, so ergibt sich eine unendlich geringe Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Bedingungen des Handelns in zwei Fällen ganz gleich sind. Es zeigt sich denn auch, daß trotz aller Anklänge eine vollkommene Übereinstimmung der Verhältnisse nirgend besteht und die Geschichte sich nie genau wiederholt. Selbst in der Anwendung auf die primitivste Kulturentwicklung versagt das Schema: „Schon bei den kleinsten Schritten, in denen ein Werkzeug, eine Waffe sich ändert oder fortentwickelt, ein Lied, eine Mythe variiert, eine Glaubensanschauung auf- und niedergeht, ist es nicht möglich, im gegebenen Moment mit Sicherheit vorauszusagen, welches die Richtung ist, die

[1]) Zitiert in „Der Mensch aller Zeiten", III, S 39.

die Veränderung im nächsten Augenblick einschlagen wird."[1])

Eine Prüfung der Regeln, die man als allgemeine historische Gesetze ausgegeben hat, bestätigt diese Erwägungen. Keine von ihnen ist ein Gesetz im strengen Sinne des Wortes.

Wir prüfen z. B. das alte Axiom, jedes Volk habe eine begrenzte Lebensdauer und durchlaufe wie der einzelne Mensch in seinem Leben die drei Perioden des Wachstums, der Blüte und des Verwelkens. In vielen Fällen zeigt die Geschichte tatsächlich ungefähr diesen Verlauf. Große Reiche und Kulturen brechen nach vorübergehender Blüte zusammen (Babylonien, Ägypten, Griechenland, Rom), Völker, die eine Zeitlang groß und mächtig sind, gehen unter oder leben nur in kümmerlichen Resten fort (Sumerer, Kelten, Basken, Indianer, die Aina im Norden Japans, die früher über die ganze ostasiatische Inselreihe verbreitet waren). Aber ein Gesetz liegt in dieser Erscheinung nicht. Die Bewegung verläuft vielfach schon insofern unregelmäßig, als Blüte und Verfall (z. B. hohe Geisteskultur neben politischer Ohnmacht) in demselben Volke gleichzeitig auftreten. Ferner gibt es Völker, die sich aus tiefem Verfall wiederholt zu neuer Größe erheben. Das deutsche Volk ist ein Beispiel dafür. Es besteht eben keine innere Notwendigkeit für die Völker, physisch oder wenigstens geistig zu altern und abzusterben. Das Individuum muß sterben, ein Volk dagegen hat in dem Wechsel der Generationen einen Lebensquell, aus dem es sich immerfort zu erneuern vermag. Nur die Ungunst äußerer Verhältnisse kann seinen Untergang unabwendbar machen. „Demnach bleibt nur die ziemlich inhaltsleere Verallgemeinerung als eine allerdings überall durch die Erfahrung bestätigte übrig, daß im geschichtlichen Leben auf- und absteigende Entwicklungen einander folgen."[2]) Was von den Völkern gilt, gilt analog von den großen Kulturen. Auch ihre Bewegung verläuft unregelmäßig, und sie enthalten Bestandteile, welche die Zeit überdauern.

[1]) A. a. O. S. 36 f.
[2]) Wundt, Logik, III, S. 421.

Noch weniger entspricht den Tatsachen das detailliertere Schema der Kulturzeitalter Lamprechts. Wenn sich ihm nicht einmal die deutsche Geschichte fügt, der es doch entnommen ist, so läßt sich erst recht nicht behaupten, daß es als Gesetz für alle Völker gilt. Wohl verbindet sich in der Regel mit dem Kulturfortschritt ein Erstarken des Individualismus, aber es vollzieht sich nicht in gesetzmäßigem Aufstieg und nicht überall in derselben Stufenfolge.

Wenn man in der Wirtschaftsgeschichte die drei Perioden der Natural-, Geld- und Kreditwirtschaft einander folgen läßt, so ist damit eine naturgemäße Entwicklungstendenz richtig erkannt. Aber eine reinliche Scheidung dieser Wirtschaftssysteme kennt die Geschichte nicht. „Geschichtlich bilden die drei Formen der Tauschwirtschaft überhaupt nicht völlig getrennte Zustände der Volkswirtschaft, lösen sich nicht förmlich ab, sondern bestehen nebeneinander fort, nur daß die ältere Form immer mehr zurücktritt. Das relative Überwiegen in der geschichtlichen Reihenfolge von Natural-, Geld- und Kreditwirtschaft gibt dann dem Verkehr sein Gepräge und führt zu der Benennung. Auch dabei aber ist zu beachten, daß in den verschiedenen Gebietsteilen einer Volkswirtschaft und besonders in den verschiedenen Gruppen der wirtschaftlichen Arbeit (Stadt—Land, industrielle—agrarische Tätigkeit) gewöhnlich nicht dieselbe Verkehrsform vorwaltet. Die Kreditwirtschaft ist mehr die Verkehrsform der Städte und der Industrie, während das platte Land vielleicht noch fast ganz in der Geldwirtschaft und teilweise etwa auch noch in der Naturalwirtschaft im ersten Sinne der vorwaltenden Eigenerzeugung der Güter steckt.“[1]) Dasselbe gilt von dem Schema: Jägertum, Hirtentum, Bauerntum, Handel und Gewerbe. Es hat nur relative Geltung und auch diese nicht überall. Bei den Ureinwohnern Nordamerikas z. B. fehlt die Entwicklungsstufe des Nomadentums völlig.

Die Religionsgeschichte zeigt ebenfalls nicht den gesetzmäßigen Verlauf, den die evolutionistische Schule konstruiert.

[1]) A. Wagner, Lehr- und Handbuch der politischen Ökonomie. 1, 1. Heidelberg 1892. S. 442.

Abgesehen davon, daß die Entwicklungsstufen bei den einzelnen Völkern sehr verschieden sind, fällt besonders ins Gewicht, daß die Entwicklung durchaus nicht immer die aufsteigende Linie einhält. Bei vielen Völkern finden sich Anzeichen dafür, daß bereits am Anfange ihrer Geschichte die Verehrung eines einzigen höchsten Wesens steht und diese reine Form der Religion erst später durch Geister- und Zauberglauben überwuchert worden ist. Die sorgfältigen Untersuchungen von A. Lang (The Making of Religion, London 1898), W. Schmidt (Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1912), L. v. Schroeder (Arische Religion, Leipzig 1914/16) u. a. haben neues reiches Beweismaterial dafür beigebracht und gezeigt, daß der Glaube an ein höchstes Wesen sich gerade bei den primitiven Völkern wie z. B. den Pygmäen verhältnismäßig gut und rein erhalten hat.

Erwähnt seien noch die Resultate der Statistik, von denen Buckle erwartete, sie würden die Gesetze des historischen Geschehens aufdecken. Sie können diese Hoffnung nicht erfüllen. Sie fassen nur Vorgänge des alltäglichen Lebens zusammen, sagen aber nichts über das Eintreten außerordentlicher Ereignisse (Krieg, Hungersnot, große Erfindungen und Entdeckungen). Damit steht im Zusammenhang, daß sie nur Massenerscheinungen wiedergeben, nicht dagegen die besonderen Leistungen einzelner Persönlichkeiten. Für das aber, was die Statistik wirklich berechnet, gibt sie auch nur Durchschnittszahlen. Sie sieht vom Individuellen als solchem ab und stützt sich auf den Umstand, daß in einer großen Masse die Abweichungen von der Regel sich ausgleichen und deshalb unter gleichen Verhältnissen in derselben Zeit ungefähr dieselbe Zahl gleicher Handlungen gesetzt wird. Ob an einer bestimmten Stelle ein Ereignis tatsächlich eintreten, ob eine bestimmte Summe von Bedingungen wirklich einen bestimmten Erfolg herbeiführen wird, vermag sie nicht zu sagen.. Ihre Regeln haben daher nicht den Charakter von Naturgesetzen, die einen sicheren Schluß auf den einzelnen Fall ermöglichen.

6. Mit diesen Feststellungen soll nicht geleugnet werden,

daß die Geschichte eine gewisse Regelmäßigkeit des menschlichen Handelns aufweist.

Es trifft zu, daß der Mensch sich unter ähnlichen Verhältnissen in der Regel ähnlich verhält. Das zeigt nicht nur die Erfahrung, es ergibt sich auch aus der Natur der Sache. Der Mensch ist zwar in seinen Entschließungen frei, seine Freiheit ist jedoch beschränkt durch die psychologischen Gesetze, deren Einfluß bis in den Willen hineinreicht. Er steht den auf ihn einwirkenden Motiven nicht rein passiv gegenüber, aber jedes Motiv übt doch in bestimmter Richtung einen Antrieb auf seine Entscheidung aus, und der Wille folgt gewöhnlich dem stärkeren Druck. Die Individualität des Einzelnen begründet dabei allerdings eine Verschiedenheit des Verhaltens, doch baut sich die besondere Eigenart immer auf der Grundlage der gleichen menschlichen Wesenheit auf, so daß dieselben Grundzüge des Wesens, dieselben Triebe, Leidenschaften, Denkgesetze usw. bei allen Menschen wiederkehren. Und da nicht nur die Menschen, sondern auch die Verhältnisse, die Bedürfnisse und Forderungen des Lebens vielfach verwandter Art sind, so ergibt sich naturgemäß in vielen Fällen eine gewisse Übereinstimmung im menschlichen Handeln. Selbst ausgedehnte Entwicklungsreihen der Geschichte, im politischen Leben, im Wirtschaftsleben und auch in der Geisteskultur lassen weitgehende Analogien erkennen. Doch ist eine solche Übereinstimmung nie mit Sicherheit zu erwarten, und wo sie besteht, wird sie nie zur vollen Gleichheit.

## Literatur.

P. Barth, Die Philosophie der Geschichte.[2] Leipzig 1915.
G. v. Below, Die neue historische Methode. Historische Zeitschrift 1898.
E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode.[5] Leipzig 1908.
E. Boutroux, Über den Begriff des Naturgesetzes. Übersetzt von Benrubi. Jena 1907.
K. Breysig, Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. Berlin 1904.
H. Dörgens, Über das Bewegungsgesetz der Geschichte. Leipzig 1878.

H. Engert, Teleologie und Kausalität. Heidelberg 1911.
F. Eulenburg, Über Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 25. Bd. 1912.
S. Hiessen, Individuelle Kausalität. Berlin 1909.
J. Hollitscher, Das historische Gesetz. Dresden 1901.
O. Janssen, Das Wesen der Gesetzesbildung. Halle 1910.
F. Jodl, Zufall, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit. Wien 1911.
A. Kühnert, Der Streit um die geschichtswissenschaftliche Theorie Karl Lamprechts. Erlangen 1907.
K. Lamprecht, Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft. Berlin 1896.
Ders., Die kulturhistorische Methode. Berlin 1900.
Ders., Moderne Geschichtswissenschaft. Freiburg 1905.
A. Lasson, Über den Zufall.[2] Berlin 1918.
Th. Lindner, Geschichtsphilosophie.[3] Leipzig 1912.
H. Lotze, Mikrokosmos. III.[5] Leipzig 1909.
G. v. Mayr, Statistik und Gesellschaftslehre. Bd. III. Tübingen 1917.
E. Müller, Die genetische Geschichtsauffassung und die Probleme der Geschichtsphilosophie. In der Festschrift Georg v. Hertling. Kempten 1913.
F. J. Neumann, Naturgesetz und Wirtschaftsgesetz. Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften 1892.
J. Petersen, Kausalität, Determinismus und Fatalismus. München 1909.
H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.[2] Tübingen 1913.
Ders., Geschichtsphilosophie. In Windelband, Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts.[2] Heidelberg 1907.
O. Ritschl, Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften. Bonn 1901.
F. Rothacker, Über die Möglichkeit und den Ertrag einer genetischen Geschichtschreibung im Sinne Karl Lamprechts. Leipzig 1912.
G. Rümelin, Reden und Aufsätze. Neue Folge. Freiburg 1881.
G. Schnürer, Lamprechts Deutsche Geschichte. Historisches Jahrbuch 1897.
Chr. Sigwart, Logik. II.[4] Tübingen 1911.
G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie.[3] Leipzig 1907.
P. Weisengrün, Die Entwicklungsgesetze der Menschheit. Leipzig 1888.
W. Windelband, Präludien.[4] Tübingen 1911.
Ders., Die Lehre vom Zufall. Berlin 1870.
W. Wundt, Logik. III.[3] Stuttgart 1908.
A. D. Xénopol, La théorie de l'histoire. Zweite Auflage der Principes fondamentaux de l'histoire. Paris 1908.

## DRITTER ABSCHNITT.

### Der Sinn der Geschichte.

Daß die einzelnen historischen Handlungen Zwecke verfolgen und erreichen, bedarf keines besonderen Beweises. Wenn wir aber den Blick vom einzelnen auf das Ganze richten, wenn wir fragen, ob es einen Zweck gibt, der die gesamte Fülle des historischen Lebens umspannt, und worin er zu suchen ist, dann stoßen wir auf das schwerste Problem der Geschichtsphilosophie.

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte läßt sich in eine Doppelfrage auflösen. Die erste Frage lautet: Was *soll* durch die Geschichte erreicht werden? Ist der Geschichte von oben her ein bestimmtes Ziel gesetzt, und worin besteht es? Die zweite heißt: Welchen Zweck verfolgt und verwirklicht die Geschichte *tatsächlich*? Das volle Verständnis der Geschichte fordert eine Antwort auf beide Fragen.

### I. Der gottgewollte Zweck der Geschichte.

#### § 19. Die verpflichtende Zielbestimmung als Tatsache.

Dem Naturalismus gegenüber ist hervorgehoben worden, daß das Weltgeschehen unter der Herrschaft höherer Zweckgedanken steht und eine göttliche Weisheit in ihm waltet. Trifft dies zu, so folgt daraus, daß auch der Mensch für ein bestimmtes Lebensziel geschaffen ist. Das gilt zunächst für das einzelne Individuum. Weil der Mensch aber ein soziales Wesen und als solches darauf hingeordnet ist, sich mit seinesgleichen zusammenzuschließen, so muß angenommen werden, daß nicht nur das Leben des einzelnen, sondern auch die aus dem Zusammenwirken der Gemeinschaft sich ergebende geschichtliche Entwicklung nach Gottes Willen bestimmte Aufgaben zu erfüllen hat. Ob nun die

ganze Menschheit zu gemeinsamer Arbeit an einem einheitlichen großen Zweck berufen ist oder mehrere selbständige Entwicklungsreihen mit verschiedenen Zielen gewollt sind, läßt sich a priori nicht sagen. Aus der Tatsache jedoch, daß die Menschen ihrer Wesensart nach eine Einheit bilden und sowohl den Trieb wie die Möglichkeit haben, über die ganze Erde hin in Wechselwirkung miteinander zu treten, ist zu schließen, daß ihrer Gesamtheit gemeinsame Aufgaben von Gott gesetzt sind.

## § 20. Die Aufgabe der Geschichte ihrem Inhalt nach.

1. Wir suchen die Aufgabe, welche die Menschheit in der Geschichte zu erfüllen hat, zunächst inhaltlich zu bestimmen, um dann nach dem Endzweck zu forschen, dem diese pflichtgemäße Lebensarbeit dienen soll. Der Frage nach dem Was folgt die Frage nach dem Wozu.

2. Gott hat jedem Geschöpf den Lebensweg, den es gehen soll, durch seine Wesensanlage und die Verhältnisse, in die es hineingestellt ist, vorgezeichnet. Jedes Wesen hat seine Idee auszuwirken, d. h. das, was in ihm angelegt ist, entsprechend zu betätigen und zu abschließender Entwicklung zu bringen. Auch für die Menschheit kann die natürliche Lebensaufgabe nur darin bestehen, ihre Wesenskräfte unter rechter Benutzung der zur Verfügung stehenden Mittel in der Richtung auf die ihnen angemessenen Güter zu entfalten. Das Thema der Geschichte liegt daher im Begriff des Menschen beschlossen. Was in ihm enthalten ist, soll in der Geschichte zur Auswirkung kommen.

Ist es nun der Besitz geistiger Kräfte, der den Menschen von den übrigen Geschöpfen der sichtbaren Welt wesentlich unterscheidet und seine Würde als Mensch begründet, so wird die Aufgabe der Geschichte vornehmlich in der rechten Entfaltung des Geisteslebens zu suchen sein. Die Richtung, in der die Betätigung des Geistes erfolgen soll, ist durch die Ideen des Wahren, Guten und Schönen bezeichnet.

Unter diesem Gesichtspunkte kann man daher auch sagen: Das Thema der Geschichte ist in der Ideenwelt enthalten. Sich zu ihr hinauf zu entwickeln, sich selbst, sein Leben, seine Umgebung mit ihr zu durchdringen, nach ihr zu gestalten und dadurch ein Reich der Kultur, der Vernunft, des Geistes, das zugleich ein Reich wahrer Freiheit und edler Menschlichkeit ist, zu begründen, — das ist die historische Aufgabe des Menschen.

3. Die Aufgabe der Geschichte berührt sich mit der des einzelnen Menschenlebens, sie ist nur umfassender als diese, weil die Geschichte das Ideal vollkommener zu verwirklichen vermag.

Der einzelne kann nur einen Teil der menschlichen Wesenskräfte, die Gesamtheit kann sie alle zur Entfaltung bringen. Der einzelne prägt die Idee des Menschen in sich individuell und darum einseitig aus, die Gesamtheit kann und soll im Verlauf der Geschichte ihre ganze Fülle ausschöpfen. „Das Ziel der Geschichte kann nur die Verwirklichung der durch die Menschheit darzustellenden Idee sein, nach allen Seiten hin und in allen Gestalten, in welchen sich die endliche Form mit der Idee zu verbinden vermag.“[1])

Der einzelne kann ferner seine Kräfte immer nur auf einem beschränkten Gebiet betätigen und auch auf diesem nur bescheidene Resultate erzielen. Anders ist es im Zusammenwirken der ganzen Menschheit. Da sind alle Talente vertreten, da steigern sich die Kräfte, indem sie sich zu gemeinsamem Schaffen verbinden, und wo die Arbeit einer Generation Stückwerk bleibt, kann die folgende Zeit sie aufnehmen und weiterführen. Die Geschichte hat daher die Aufgabe, das Ideal der Kultur auf allen Gebieten des Lebens in fortschreitender Entwicklung der Vollendung entgegenzuführen.

4. Diese Zielbestimmung entspricht nicht nur dem Wesen der Sache, sie hat auch die formalen Eigenschaften, die sie haben muß, um die ganze Aufgabe der Geschichte

[1]) W. v. Humboldt, Über die Aufgabe des Geschichtschreibers. Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1822. S. 321.

zusammenzufassen. Sie ist so allgemein gehalten, daß sie die unübersehbare Mannigfaltigkeit der in den verschiedenen Lebenslagen aller Zeitalter sich ergebenden Pflichten unter sich begreifen kann, und sie erschließt eine in gewissem Sinne unendliche Perspektive, so daß für jede kommende Zeit die Bahn offen bleibt.

## § 21. Der immanente Endzweck der Geschichte.

Indem wir uns der Frage nach dem letzten Zweck der pflichtmäßigen historischen Kulturarbeit zuwenden, halten wir zunächst Umschau nach dem Endzweck, den die Geschichte der Menschheit in sich selbst hat.

### 1. Die Arbeit als Selbstzweck.

1. Bei manchen modernen Autoren klingt die Auffassung an, die Arbeit, die Tätigkeit, die Bewegung als solche sei Selbstzweck. Stufenweise ist man in der Wertschätzung der Arbeit bis zu dieser Abstraktion fortgeschritten. Anfangs sind es die Resultate der Arbeit, die die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und Hochachtung erzwingen. Dann findet man, daß die Arbeit nicht bloß durch die Verwirklichung objektiver Zwecke, sondern auch an sich als Betätigung der Wesenskräfte des Menschen bedeutsam ist. Man hält es für nebensächlich, ob sie zum Ziele führt oder nicht, ja man wertet sie so hoch, daß man ein ewiges fruchtloses Ringen dem ruhigen Besitz des erstrebten Gutes vorziehen würde. Schließlich wird auch die Rückbeziehung auf das Subjekt fallen gelassen und die freischwebende Arbeit zum Selbstzweck erhoben: Der Mensch arbeitet nicht, um Werte zu erzeugen, er arbeitet, um zu arbeiten.

2. Wäre diese Auffassung richtig, so hätte das Leben tatsächlich keinen vernünftigen Zweck. Tätigkeit ist das Leben ohne weiteres. Wer deshalb nach seinem Sinn fragt, will wissen, was die Tätigkeit bezweckt. Lautet die Antwort nur: Der Mensch arbeitet, um zu arbeiten, so besagt dies, daß die Arbeit und mit ihr das Leben zwecklos ist.

Die Arbeit gibt allerdings dem Leben einen Sinn, aber nur durch ihren Inhalt und den Zweck, dem sie dient. Sie hat an sich keine selbständige Bedeutung, ihr Wert ist an den Gewinn geknüpft, der sich aus ihr ergibt. Man macht zwar mit Recht geltend, die Tätigkeit sei wertvoll, auch abgesehen von ihrem objektiven Erfolg. Dies trifft aber nur zu, weil sie eben noch einen anderen Ertrag hat, der in der Förderung des persönlichen Lebens besteht. Ihr Wert bleibt also von einer Zweckbeziehung abhängig.

Was im besonderen die Geschichte angeht, so ist deren Aufgabe nicht als Arbeit schlechthin, sondern als Kulturarbeit bestimmt worden. Schon daraus erhellt, daß die Arbeit für sie nur bedeutsam ist, insofern sie bestimmte Werte hervorbringt.

## 2. Der Fortschritt als Selbstzweck.

1. Eine Frucht der Arbeit wird genannt, wenn man den Fortschritt für den Endzweck der Geschichte erklärt. Der Fortschritt ist zuerst als Weg zum Ideal und wegen der Güter, die er erzeugt, geschätzt worden. Dann aber hat man auch ihn zum Selbstzweck erhoben. Außer der Vorliebe für den Entwicklungsgedanken hat dazu besonders die Überzeugung von der Endlosigkeit des Kulturprozesses beigetragen. Wo sich alles in Bewegung auflöst, wird diese schließlich selbst zum höchsten Gut. „Der Fortschritt galt anfangs als wertvoll mit Rücksicht auf das Ziel, das er herbeiführt, dem er die Menschheit von Stufe zu Stufe näher bringt. Je mehr sich jedoch dieses Ziel in unendlicher Ferne verlor, um so mehr wurde der Fortschritt zum eigenen Wert.“[1])

2. Wir können dieser Auffassung nicht folgen. Die ursprüngliche Schätzung, die den Wert des Fortschritts darin erblickt, daß er Güter schafft, trifft das Richtige. Sieht man von diesem sachlichen Moment ab, so kann von einem Fortschritt gar nicht einmal gesprochen werden, denn zum Fortschritt wird eine Bewegung eben dadurch, daß sie einem

[1]) G. Mehlis, Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes. Leipzig 1909. S. 125.

bestimmten Ziel entgegenführt. So sehr weist der Gedanke des Fortschritts über sich selbst hinaus. Eine Würdigung der Geschichte kann deshalb bei ihm nicht stehen bleiben.

### 3. Die objektiven Kulturprodukte als Selbstzweck.

1. Aus dem Gesagten erhellt, daß der Kulturprozeß seinen Zweck in den Werten hat, die er hervorbringt. Viele sehen nun in den durch ihn geschaffenen sachlichen Werten den Endzweck der Geschichte. Sie betrachten dieselben als Selbstzweck und ordnen sie nicht nur der Arbeit, sondern auch dem arbeitenden Menschen über. Die Kulturarbeit, sagt z. B. Wundt, der diese Anschauung mit besonderem Nachdruck vertritt, hat ihr letztes Ziel nicht etwa in der Förderung des Menschen, sondern in der „Hervorbringung geistiger Schöpfungen“[1]) (Wissenschaft, Kunst, Werke der Technik, soziale Einrichtungen usw.).

Man geht bei dieser Stellungnahme von der Überzeugung aus, daß der Mensch als endliches, bedingtes Wesen nicht absoluter Selbstzweck sein könne, sondern einem Höheren zu dienen berufen sei. In Kunst und Wissenschaft glaubt man nun ein dem Menschen an innerem Wert wie an äußerer Dauer überlegenes Gut gefunden zu haben. Deshalb sieht man in ihnen den rechten Sinn des Lebens. „Inmitten alles Unerquicklichen der menschlichen Verhältnisse und inmitten des Werdens und Vergehens der Geschlechter gibt heute die Überzeugung vielen einen Halt und Trost, daß durch alles Mühen hindurch die Kultur ihren sicheren Weg verfolge, und daß ihr Gewinn auch dem Leben und Wirken der um sie bemühten Menschen einen Sinn und Wert sowie eine bleibende Dauer verleihe. ‚Viele werden vorüberziehen, und die Wissenschaft wird wachsen‘.“[2])

2. Es liegt dieser Wertschätzung ein richtiger Gedanke zugrunde. In den geistigen Schöpfungen offenbart sich wirklich eine dem Menschen übergeordnete Welt, die Welt des

[1]) Wundt, Ethik[3]. Stuttgart 1903. I, S. 118.
[2]) Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart[4]. Leipzig 1903. S. 241.

Wahren, Guten, Schönen. Aber damit ist nicht gesagt, daß auch jene Schöpfungen selbst, die Werte, die der Mensch im Dienste der Ideenwelt schafft, ihm übergeordnet sind. Dies ist schon dadurch ausgeschlossen, daß sie Produkte seiner Tätigkeit sind, ihm also ihr Dasein verdanken. Sie bleiben auch dauernd abhängig von ihm oder verlieren ohne ihn doch ihre eigentliche Bedeutung. Soweit Kunst und Wissenschaft Erkenntnis sind, existieren sie nur im erkennenden Geiste. Ihr objektiver Niederschlag aber, die Bücher, die Kunstwerke, die Werke der Technik sind totes Material, wenn nicht der Geist hinzutritt, der Leben aus ihnen zu wecken weiß. Sie erhalten ihren rechten Sinn erst, wenn sie dem Menschen dienen; sie sind daher auch ihrer Natur nach dazu bestimmt.

4. Der Mensch als Endzweck der Geschichte.

1. Über der unpersönlichen Sache steht an Würde die Persönlichkeit. Jene ist Mittel, diese ist Selbstzweck. Wenn es trotzdem unpersönliche Güter gibt, zu denen wir verehrend aufschauen, so hängt dies damit zusammen, daß hinter ihnen persönliches Leben steht. Selbst die Ideale des Wahren, Guten, Schönen vermöchten ihre Oberhoheit dem Menschen gegenüber nicht zu behaupten, wenn sie nicht von dem persönlichen Gott als der wesenhaften Wahrheit, Güte und Schönheit getragen wären, so daß es in letzter Linie nicht eine unpersönliche Güterwelt, sondern die absolute Persönlichkeit selbst ist, die durch sie die geschaffenen Geister in Pflicht nimmt. Der Endzweck der Geschichte ist daher nicht in sachlichen, sondern in persönlichen Werten zu suchen. Soweit es sich um den immanenten Endzweck handelt, finden wir ihn im Menschen.

2. Welchen Gewinn soll nun die Geschichte dem Menschen bringen? Die rechte Entfaltung der menschlichen Wesenskräfte, in der die Aufgabe der Geschichte besteht, hat naturgemäß eine stufenweise Verwirklichung des Vollkommenheitsideals im Menschen zur Folge, und da sich mit ihr auch eine innere Befriedigung und eine wach-

sende Herrschaft über die äußere Güterwelt verbindet, so fördert sie zugleich das wahre Glück des Menschen. Auf dieses Doppelziel richtet sich auch die natürliche Grundtendenz des Lebens, denn das ganze System der seelischen Triebe entspringt aus einer Verzweigung des Vollkommenheits- und Glückseligkeitstriebes. Was aber naturgemäßes und naturnotwendig angestrebtes Lebensziel ist, ist als solches auch von Gott gewollt. Der immanente Endzweck der Geschichte besteht demnach darin, das Wohl des Menschen, d. h. seine Vollkommenheit und sein Glück zu begründen.

3. Bei dieser Inhaltsbestimmung leuchtet ein, daß der Zweck der Geschichte nicht ausschließlich in dem Endzustand, dem sie entgegenstrebt, gesucht werden darf. Wollte man es tun, so wäre der Endzweck die Vollkommenheit und das Glück der spätesten Menschheit, die sich des vollendeten Kulturbesitzes erfreut. Es geht aber nicht an, die letzten Generationen allein zum Selbstzweck zu machen und alle vorausgehenden bloß als Mittel zum Zweck zu betrachten. Jede Generation ist gleichberechtigt, jede ist berufen, dem Ganzen zu dienen, jede aber zugleich auch Selbstzweck. „Die vorangehenden Geschlechter sind nicht bloß Mittel zum Zweck, sind nicht bloß so viele Stufen, über welche das letzte zur Vollkommenheit und zum Glück steigt: sie haben ihr eigenes Leben gelebt, und es hat seinen Wert in sich. Die Griechen und Römer haben nicht gelebt, um uns einige Reste ihrer Kultur zu hinterlassen, sondern um ihrer selbst willen, und es ist nur ein Zuwachs zu dem Wert dieses Lebens, daß es in solcher Weise als Glied in das größere Leben der Menschheit sich einfügt.“[1])

Hier begegnet uns nun eine ernste Schwierigkeit. Die einzelnen Generationen können nur in sehr ungleichem Maße an dem Gewinn der Geschichte teilnehmen, weil den früheren der spätere Kulturfortschritt noch nicht zugute kommt. Wenn deshalb das Wohl der ganzen Menschheit

[1]) Paulsen, System der Ethik[7]. Stuttgart 1906. I. S. 319. Ähnliche Gedanken finden sich bereits bei Kant, Herder, Lotze u. a.

Endzweck der Geschichte ist, so muß gefragt werden, warum die Vorsehung die Notwendigkeit einer allmählich fortschreitenden Entwicklung nicht vermieden und schon der ersten Generation den Vollbesitz der Kultur ermöglicht hat. Die Antwort ergibt sich aus der Erwägung, daß nicht nur der Kulturbesitz, sondern auch das Streben danach seinen Wert für das persönliche Leben hat. Wäre das Ideal der Kultur bereits am Anfang der Geschichte vollkommen verwirklicht, so bliebe den späteren Geschlechtern nur die Aufgabe, den ererbten Besitz zu erhalten und nutzbar zu machen. Damit würde die stärkste Spannung aus dem historischen Leben schwinden und der bedeutsamste Ansporn für die Betätigung der Kräfte fortfallen. Ganz anders ist es, wenn jede Zeit sich vor neue Aufgaben gestellt sieht und der Fortschrittsgedanke unaufhörlich als treibendes Motiv wirkt. Im übrigen werden die Nachteile auf seiten der früheren Generationen durch manche Vorteile aufgewogen, so daß ein gewisser Ausgleich stattfindet. Mit der Kultur wachsen zwar die Genußmöglichkeiten, es wachsen aber auch die Bedürfnisse. Es kann daher der Zustand des einfachen Naturmenschen subjektiv ebenso befriedigend sein wie der des Menschen auf den Höhen der Kultur. Ähnlich steht es mit der Vollkommenheit des persönlichen Lebens. Ist den Menschen der Frühzeit weniger vorgearbeitet als denen späterer Epochen, so werden sie dafür auch weniger durch den Druck der Tradition beengt. Sie finden ein freieres Feld der Betätigung vor, und was selbständig errungen wird, fördert die Seele ganz anders als das, was als Erbe überkommen und alltäglich geworden ist, denn die Vollkommenheit hängt nicht so sehr von der Menge des geistigen Besitzes als von der Art ab, wie derselbe erworben und innerlich verarbeitet wird. Ins Gewicht fällt auch, daß die Kulturbewegung keineswegs auf allen Gebieten ihre Höhepunkte erst an ihrem Ausgang hat. Die vornehmsten Lebensgüter, die sittlich-religiösen, sind, wie wir sehen werden, dem Menschen von vornherein in solchem Maße zugänglich, daß ein hohes Ideal persönlicher Vollkommenheit sehr früh erreicht werden kann und auch erreicht worden ist.

4. Daß eine historische Entwicklung von Gott gewollt ist, wäre demnach in etwa auch dann schon verständlich, wenn als Endzweck nur das Wohl der einzelnen Zeitalter in Betracht käme. Befriedigender und erhabener allerdings wäre die Teleologie ohne Zweifel, wenn überdies am Ausgang der Geschichte ein die Bestrebungen aller Zeiten krönendes und zusammenfassendes Ziel stände. Erst dann hätte die Geschichte auch als Ganzes einen einheitlichen Sinn. Um dem Ideal vollkommen zu entsprechen, müßte dieser Endzustand folgende Eigenschaften haben. Inhaltlich müßte er die allseitige Vollendung der Kultur darstellen. Zeitlich müßte er von unbegrenzter Dauer sein, denn das tiefste Sehnen des Menschen geht darauf, für die Ewigkeit zu schaffen, und die Geschichte wäre sinnlos, wenn alles, was sie baut, wieder zerfiele und kein dauernder Ertrag zurückbliebe. „Die Geschichte kann nicht ein schmaler Lichtstreifen von Wirklichkeit sein, der zwischen den Abgründen völligen Nichtseins, Zukunft und Vergangenheit, sich fortbewegt und haltlos hinter sich in das Nichts versinken läßt, was er dem Nichts vor sich abgerungen; eine bleibende Summe muß gezogen werden, die zu ewiger Gegenwart die Flucht des Werdens und Vergehens verdichtet.“[1]) Es müßte schließlich ein Zustand sein, an dem die ganze Menschheit teilnehmen kann, weil die unverschuldete Ausschließung eines Teiles der Menschheit vom Genuß der Früchte ihrer Arbeit ein Unrecht wäre.

Wenn wir die Verwirklichung und Verewigung eines solchen Zustandes als ideales Endziel bezeichnen, so erhebt sich allerdings wieder ein ernstes Bedenken. Die Erreichung dieses Zieles würde die Selbstaufhebung der Geschichte bedeuten. Die Entwicklung käme mit ihr zum Stillstand, an die Stelle des Suchens und Strebens würde die Ruhe des Besitzes treten. Der vollendete Besitz aber, so scheint es, müßte den Anreiz zur Betätigung der Wesenskräfte zerstören und zu einer Stagnation des Lebens führen.

[1]) Lotze, Mikrokosmos. III[5]. S 52.

Auch die Freude über das Errungene würde nicht immer währen, sondern bald in Langeweile übergehen. Es hat also den Anschein, daß die Erreichung des Zieles nur für eine kurze Zeit befriedigen und das verwirklichte Ideal der Vollkommenheit und des Glückes den Keim der Selbstauflösung in sich tragen würde. Man hat daraus gefolgert, daß die Geschichte niemals einen Abschluß finden dürfe und ihre Aufgabe nicht die volle Verwirklichung des idealen Endzustandes, sondern nur die fortgesetzte Annäherung an ihn in einem endlosen Prozeß sein könne. Daß diese Erwägungen für die Verhältnisse des irdischen Lebens zutreffen, wird nicht zu leugnen sein; wir werden jedoch sehen, daß ein Zustand der Vollendung denkbar und erreichbar ist, dessen Verewigung jene befürchteten Konsequenzen nicht zur Folge hat.

5. Ob der Geschichte wirklich ein solches Ziel gesetzt ist, muß aus der Struktur des menschlichen Lebens erschlossen werden.

Solange wir nun beim Diesseitsgedanken stehen bleiben und den Tod als Abschluß des ganzen Lebens betrachten, können wir der Geschichte jenen höchsten Sinn nicht zusprechen, weil das Endziel unter dieser Voraussetzung unerreichbar bleiben müßte. Die volle und allseitige Entfaltung der Kultur ist eine geradezu unendliche Aufgabe. Die Menschheit kann daher dem Ideal wohl stufenweise näher kommen, sie vermag es aber nicht völlig zu realisieren. Und könnte sie es, so wäre sie doch nicht imstande, einen dauernden Erfolg zu erringen, weil nach einem unerbittlichen Naturgesetz einst alles Leben auf Erden erlöschen wird. Dazu kommt, daß nur ein bescheidener Teil der Menschheit den Abschluß der Geschichte erleben und den Segen der Endzeit genießen würde.

Anders ist es, wenn wir uns auf den Boden des Unsterblichkeits- und Jenseitsgedankens stellen. Es kann hier nicht die Wahrheit dieses Gedankens erwiesen, es soll nur gezeigt werden, wie er den Weg zu einer befriedigenderen Lösung unseres Problems weist.

Die Unsterblichkeit der Seele ermöglicht der ganzen Menschheit die Teilnahme an dem Gesamtertrag der Geschichte und den dauernden Besitz der in ihr erreichten Vollkommenheitsstufe. Inwieweit sie sonst das Endziel der Geschichte beeinflußt, hängt davon ab, ob und in welchem Maße die Lebensbedingungen des Menschen durch den Tod geändert werden.

Es gibt eine alte Form des Unsterblichkeitsglaubens, in der die Fortdauer nach dem Tode als ein Fortleben im Diesseits gedacht wird. Dabei wird vielfach festgehalten, daß das letzte Ziel des Lebens doch die Überwindung des Diesseits und der Übergang zu einem besseren Dasein ist. In anderen Fällen fehlt dieser ergänzende Gedanke, so daß die Unsterblichkeit zu einer Verewigung des Diesseits wird. Es ist die Lehre von der Seelenwanderung oder Wiederverkörperung, die das Leben des Menschen in solcher Weise an die Erde gebunden denkt. Sie hat ihre Heimat im alten Indien (Brahmanismus, Buddhismus), begegnet uns dann wieder in Griechenland (Orphiker, Pythagoras, Plato, Neuplatoniker) und hat im europäischen Geistesleben der Gegenwart eine neue Auferstehung gefeiert (Lessing, Schopenhauer, Nietzsche, Theosophie, Neubuddhismus). Neben anderen sind es auch geschichtsphilosophische Gründe gewesen, die ihr Anhänger geworben haben. Lessing z. B. hat ihr aus solchen Gründen zugestimmt.

Wir sehen hier von der Modifizierung der Seelenwanderungslehre durch den Jenseitsgedanken ab und suchen zunächst festzustellen, welche Bedeutung die Unsterblichkeit als Fortleben im Diesseits für den Sinn der Geschichte hätte. Sie würde wie jede Form der Unsterblichkeit unverkennbar das Endziel der Geschichte fördern, sie wäre aber nicht imstande, es in seiner idealen Gestalt zu verwirklichen. Die fortgesetzte Wiedergeburt würde zwar der ganzen Menschheit die Fortdauer bis zum Abschluß der Geschichte sichern, da indessen mit dem Tode zum wenigsten die Identität des Selbstbewußtseins verloren ginge, wäre es für das Bewußtsein doch so, als wenn die Personen, die früher gelebt haben, niemals wiederkehrten. Den Charakter des Endziels der Ge-

schichte würde die Wiederverkörperung, da sie die Lebensbedingungen des Diesseits bestehen ließe, grundsätzlich überhaupt nicht ändern. Die volle Verwirklichung des Vollkommenheitsideals bliebe also unerreichbar. Die Aufgabe der Geschichte könnte daher nur die stufenweise Annäherung an das Ideal sein, und auch diese trotz der Unsterblichkeit der Seele nicht in der Form eines endlosen Prozesses. Auf Erden wäre der Entwicklung durch den unvermeidlichen Untergang alles organischen Lebens ein Ziel gesetzt, und wenn die Menschheit auf einem anderen Weltkörper zu neuem Leben erwachte, so würde die mangelnde Kontinuität des Bewußtseins es unmöglich machen, an die irdischen Traditionen anzuknüpfen, und daher der Kulturprozeß von vorn beginnen müssen.

Diese Nachteile werden überwunden, wenn sich mit dem Unsterblichkeitsgedanken der Jenseitsgedanke verbindet, zumal in der Gestalt, die das Christentum ihm gegeben hat. Der Tod erscheint hier als Übergang in eine andere Welt. Dabei fällt weniger die Änderung des Ortes als die der Daseinsbedingungen ins Gewicht. Das Jenseits ist für den Gerechten die unauflösliche, denkbar innigste Vereinigung mit Gott in vollkommener Erkenntnis und Liebe. Gott erschließt sich dem Menschen und gibt sich ihm ganz zu eigen. Damit ist ein Endzustand von idealstem Charakter gegeben: Das Suchen und Ringen ist beendet, der Mensch tritt in den Vollbesitz der Güter des Geistes, an denen seine Wesensvollendung und Glückseligkeit hängt, denn in Gott findet er den Inbegriff alles Wahren, Guten, Schönen. An diesem Endziel teilzunehmen, ist jedem ermöglicht, der guten Willen hat. Der Zustand ist auch von ewiger Dauer, denn er wird durch die Veränderungen in der sichtbaren Schöpfung nicht berührt. Die Befürchtung, das Aufhören alles Strebens werde im Jenseits zu einer Lähmung der Spannkraft des Geistes führen, ist durch die Natur des errungenen Besitzes ausgeschlossen. Das Schauen der ewigen Wahrheit macht zwar dem Suchen und Sehnen ein Ende und bedeutet insofern eine tiefe Ruhe des Geistes. Anderseits ist es doch zugleich die höchste Aktivität der Seele. Der Besitz sinn-

licher Güter ist ein träger Besitz. Der Besitz Gottes ist ein inneres Erfassen und Durchdringen, das alle Kräfte der Seele spannt. Das geistige Schauen ist der höchste Erkenntnisakt, die Seele ruht in ihm, ist aber dabei ganz Tätigkeit, ganz hingegeben an ihr Objekt und aufs tiefste von ihm ergriffen. So bleibt nur noch die Frage, ob ein und dasselbe Gut imstande sein wird, den Menschen dauernd festzuhalten und zu befriedigen. Endliche Güter könnten dies nicht, weil sie mit der Zeit ausgeschöpft werden und auch nicht die ganze Seele ausfüllen, so daß immer Raum für neues Sehnen bleibt. Die ewige Wahrheit jedoch ist das unendliche Gut, das dem Geiste eine unerschöpfliche Fülle darbietet und ein nach anderen Richtungen ziehendes Begehren nicht mehr aufkommen läßt. Daß die Veränderung zum Wesen der Glückseligkeit gehört, widerlegt schon Aristoteles, indem er sagt: „Wäre die Natur irgendeines Menschen einfach, so würde immer ein und dieselbe Tätigkeit die angenehmste sein. Darum genießt die Gottheit ewig immer nur eine und eine einfache Freude. Denn es gibt nicht nur eine Tätigkeit der Bewegung (d. i. der Veränderung), sondern auch der Unveränderlichkeit, und das Wesen der Lust besteht vielmehr in der Ruhe als in der Bewegung." (Eth. Nic. VII, 15.)

6. So ideal nun dieses Endziel ist, das der Jenseitsglaube dem Leben weist, geschichtsphilosophisch scheint es doch von geringer Bedeutung zu sein, weil es sich nicht als eine Frucht der Geschichte darstellt. Das Jenseits liegt in einer anderen Ebene wie das Diesseits. Der Mensch schafft sich die Vollendung im Jenseits nicht selbst, sondern bereitet sich nur darauf vor und empfängt sie, wenn er dessen würdig ist, von der Gnade Gottes. Soweit sie aber wirklich im Zusammenhang mit dem irdischen Leben steht, ist sie nur von dem Verhalten des einzelnen und nicht von dem Fortschritt der Geschichte abhängig, denn sie kann zu jeder Zeit errungen werden.

Dies alles beweist, daß das Diesseits nicht die adäquate Ursache des Jenseits ist. Ein inniges kausales Verhältnis besteht indessen zwischen beiden dennoch.

Die himmlische Seligkeit ist nicht reine Gnade, sondern zugleich der Lohn für das tugendhafte Leben auf Erden. Die Tugend aber hat eine innere Beziehung zu ihrem Lohn. Der Zustand im Jenseits ist die Ausreifung und Vollendung der Geistesart, die sich im Diesseits entwickelt, die übernatürliche Krönung des Werkes, an dem der Mensch hier gebaut hat. Nur derjenige, dessen Seele hier bereits mit Gott geeint ist, wird drüben zur Lebensgemeinschaft mit ihm berufen.

Diese Auskunft läßt allerdings den schwierigeren Teil des Problems noch unberührt. Sie zeigt wohl den Zusammenhang zwischen der Lebensarbeit des einzelnen und seinem Endschicksal; da aber ein jeder ohne Rücksicht darauf, wieweit die historische Entwicklung vorangeschritten ist, das Endziel erreichen kann, so bleibt der Eindruck bestehen, daß die Geschichte als Ganzes keine innere Beziehung zum Jenseits hat, daß sie zwar die Bürger für das Reich Gottes in der anderen Welt erzieht, dieses selbst jedoch nicht konstituiert, sondern als gegebene Größe vorfindet.

Eine solche Konsequenz ist indessen nur scheinbar unvermeidlich. Es gibt einen Weg, die Geschichte auch als Ganzes mit der Ewigkeit in Zusammenhang zu bringen. Das Reich des Himmels besteht unabhängig von der Geschichte, insofern von Ewigkeit her in Gott die Güterwelt existiert, deren Besitz die Wesensvollendung des Menschen bedeutet. Anders ist es, wenn wir unter dem Reiche Gottes die Welt der Personen verstehen, die durch den Besitz der ewigen Güter im Jenseits zur Vollendung kommen. Das Reich in diesem Sinne wird durch die Geschichte begründet. Und was die Geschichte dazu beisteuert, braucht sich nicht darauf zu beschränken, daß in ihr die einzelnen Menschen für die Ewigkeit reif werden. Wir dürfen annehmen, daß die Menschheit im Jenseits ebenso wie im Diesseits nicht eine bloße Summe von Atomen, sondern eine organisierte Gemeinschaft sein wird. Dies legt den Gedanken nahe, daß der Abschluß der Geschichte, auch abgesehen davon, daß mit ihm die Vollzahl der Heiligen erreicht wird, einschneidende Bedeutung für das Jenseits hat, insofern erst auf

Grund der ganzen historischen Entwicklung der sozialen Gemeinschaft auf Erden die Gemeinde des himmlischen Reiches endgültig konstituiert wird. So würde die Geschichte als Ganzes ihre Frucht tragen. Da das Jenseits anderer Art ist als das Diesseits, so könnte allerdings nicht alles, was der Mensch auf Erden an Kulturwerken geschaffen hat, hinübergenommen werden. Was nur den irdischen Verhältnissen entspricht, was nur Mittel zum Zweck ist, würde fortfallen. Aber der Niederschlag der Geschichte im menschlichen Geiste würde hinübergerettet werden und die Grundlage für den Zustand im Jenseits sein. Der Sinn der Geschichte wäre dann der „Gottesstaat" Augustins oder, wie ein neuerer Denker sagt, die „Herausbildung eines Reiches von Geistern, die in der Gemeinschaft des absoluten Geistes den Ertrag der Geschichte in Ewigkeit erhalten."[1])

Ob der Geschichte dieser Ausgang bestimmt ist, vermag die natürliche Vernunft nicht mit Sicherheit zu sagen, sie kann ihn nur als möglich und angemessen bezeichnen. Noch ungewisser ist, wie sich der Übergang nach dem Willen Gottes gestalten wird und ob gerade die letzten Zustände auf Erden besondere Anknüpfungspunkte für die endgültige Gestaltung des Jenseits bieten werden. Dies könnte nur dann der Fall sein, wenn der Abschluß der Geschichte ein die Summe der ganzen Entwicklung im wesentlichen zusammenfassender Höhepunkt wäre. Ob es so sein wird, hängt nur zum Teil vom Verhalten des Menschen, in letzter Linie aber von der Anordnung Gottes ab. Soll die Geschichte an einem Höhepunkte stehen bleiben, so muß ihr durch eine äußere Katastrophe Einhalt geboten werden. Andernfalls würde der Ausgang sich so gestalten, daß mit dem allmählichen Erkalten der Sonne die Existenzbedingungen auf Erden immer ungünstiger werden und das Leben langsam auf ihr erlischt.

Als klassisches Beispiel dafür, wie die Geschichte als solche beim Einmünden der Zeit in die Ewigkeit zur Geltung gebracht werden kann, sei die christliche Eschatologie

[1]) R. Seeberg, Vom Sinn der Weltgeschichte. Berlin 1913. S. 27.

genannt. Nach ihrer Auffassung hat die Geschichte nicht bloß den Zweck, eine bestimmte Zahl von Menschen der Ewigkeit zuzuführen, sie hat auch als Ganzes ihre Bedeutung für das Jenseits. Die einzelnen Menschen empfangen ihren wesentlichen Lohn allerdings unmittelbar nach dem Tode, das Reich des Jenseits aber wird erst am Ende der Zeiten endgültig konstituiert, und zwar auf Grund eines Gerichtes, das alle Zusammenhänge und Ergebnisse der Geschichte in Betracht zieht. Auch der Endzustand auf Erden erhält eine besondere Beziehung zur Ewigkeit. Bevor der Jüngste Tag kommt, muß nach den Worten Christi das Evangelium überall verkündet und das Reich Gottes zu allen Völkern getragen werden. Es erscheint hier demnach, auch vom Standpunkt des Jenseits betrachtet, nicht gleichgültig, wann und wie die Geschichte endet. Sie soll an einem Höhepunkt abgebrochen werden, an den sich sinngemäß die Umgestaltung des irdischen Reiches Gottes in das himmlische anknüpfen läßt.

## § 22. Der transzendente Endzweck der Geschichte.

1. Außer dem immanenten hat die Geschichte einen transzendenten, d. h. einen über dem Subjekt des historischen Handelns stehenden Endzweck. Die Menschheit ist weder in ihren einzelnen Gliedern noch in ihrer Gesamtheit absoluter Selbstzweck, sie ist verpflichtet, mit allen ihren Kräften Gott zu dienen, der ihr Dasein begründet hat und darum ihr Herr ist. Auf Gott muß deshalb die Geschichte der Menschheit ebenso wie das Leben des einzelnen Menschen letzthin bezogen werden. Dies ist ihre höhere und zugleich ihre höchste Zielbestimmung.

Man nennt sachlich dasselbe Ziel, wenn man sagt, die Geschichte müsse der Welt ewiger Werte, der Welt des Wahren, Guten, Schönen unterstellt werden, sie müsse in letzter Linie Ideendienst sein. Die Ideenwelt ist die Welt des Göttlichen, Gott ist ihr Inbegriff, und nur weil er die ewige Wahrheit und Vollkommenheit ist, vermag er der Urgrund und das Endziel der Schöpfung zu sein.

2. Fragen wir, was Gott im Weltprozeß, speziell in der Geschichte der Menschheit, für sich anstrebt und die Welt ihm geben kann, so lautet die Antwort je nach dem Gottesbegriff verschieden. Wir können hier zwei entgegengesetzte Anschauungen unterscheiden.

3. Die eine behauptet, daß Gott in der Welt eine Ergänzung seiner Wesensvollkommenheit suche und die Schöpfung daher einem inneren Bedürfnis Gottes ihr Dasein verdanke.

Am weitesten geht in dieser Hinsicht der Entwicklungspantheismus. Er zieht das Wesen Gottes in den Werdegang der Welt hinein und sieht in der Geschichte der Menschheit die Geschichte Gottes selbst, der sich aus einer unentwickelten Daseinsform im Weltprozeß allmählich zu höherer Vollkommenheit emporringt. Eine eigenartige Färbung erhält dieser Gedanke im pantheistischen Pessimismus. Hier wird das Ziel der Entwicklung negativ bestimmt, die Geschichte wird zu einem Erlösungsprozeß, der Gott von der Qual des Lebens befreit und ihn zur Ruhe des Nirvana führt: „Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozeß die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten.“[1])

Indem der Entwicklungspantheismus die Geschichte zur Selbstverwirklichung Gottes macht, erhebt er ihre Bedeutung zur gewaltigsten Höhe. Er gibt ihr auch die geschlossenste Einheit, da er ein einziges Subjekt (Gott) durch die ganze historische Entwicklung hindurchgehen läßt. Er scheitert aber — abgesehen von den Gründen, die gegen den pantheistischen Gottesbegriff als solchen sprechen — daran, daß er der Geschichte eine unvollziehbare Aufgabe stellt. Eine Entwicklung der Gottheit von niederer zu höherer Vollkommenheit ist, wie wir schon früher ausgeführt haben, durch das Kausalgesetz ausgeschlossen. Ein Geschöpf kann wachsen und vollkommener werden, weil es andere Wesen gibt, die ihm neues Sein mitteilen können. Gott als Urgrund alles Seins

[1]) Ed. v. Hartmann, Das sittliche Bewußtsein³. S. 688.

hat kein Wesen neben sich, das ihm mit seiner Kausalität zu Hilfe kommen könnte. Der Weltprozeß kann daher nur auseinanderlegen und entfalten, was von Ewigkeit her in Gott ist, nicht aber Gott zu einer höheren Daseinsstufe emporheben.

Auf eine feinere und versteckte Art kommt die Ergänzungsbedürftigkeit Gottes zum Ausdruck, wenn gesagt wird, Gott sei zwar von vornherein unendlich vollkommen, aber gerade die Wesensfülle dränge ihn dazu, sich mitzuteilen und Geschöpfe ins Dasein zu rufen, die an seiner Vollkommenheit und Seligkeit teilnehmen — eine Ansicht, die sich gern in Schillers Worte kleidet:

„Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit."

Nach dieser Auffassung braucht Gott die Welt also nicht zur Begründung, wohl aber zur beglückenden Entfaltung seiner Vollkommenheit.[1])

Auch in einer derart abgeschwächten Form läßt sich in Gott ein Schöpfungsbedürfnis nicht behaupten. Ist Gott wirklich die absolute Vollkommenheit, so genügt er sich in dem Reichtum seines Lebens selbst und bedarf keiner Ergänzung. Annehmen, daß Gott sich ohne die Gemeinschaft mit andern Geistern einsam fühlen müßte, heißt anthropomorphistisch denken.

4. Schließt die Größe Gottes die Möglichkeit aus, daß der Weltprozeß eine Bereicherung seiner Wesensvollkommenheit oder seines inneren Lebens bedeutet, so ist das einzige, was die Welt Gott geben kann, die äußere Ehre. In der äußeren Verherrlichung Gottes liegt denn auch der höchste Zweck der Schöpfung. Die vernunftlosen Dinge verherrlichen Gott, ohne es zu wissen, durch ihr Dasein und ihre naturgemäße Betätigung, indem ihre Wesenseinrichtung Zeugnis ablegt von der Macht, Weisheit und Güte dessen, der sie geschaffen hat. Man nennt dies die objektive

[1]) Unter Anwendung auf die Geschichte vertritt diese Idee neuerdings z. B. Jentsch, Geschichtsphilosophische Gedanken[2]. Leipzig 1903. S. 11.

Verherrlichung Gottes. Der Mensch als vernünftiges Wesen soll mit der objektiven Verherrlichung die formale verbinden, indem er Gott bewußt und mit freiem Willen als seinen Herrn anerkennt und ihm als solchem dient.[1])

Man hat gegen diese Zweckbestimmung, die das Leben Gottes über jede Beeinflussung durch den Weltprozeß hinaushebt, eingewendet, die Geschichte verliere jeden tieferen Sinn und ihre eigentliche Spannung, wenn der Inbegriff des Seins schon vollendet an ihrem Anfang stehe, so daß alles Bemühen nichts Neues und Höheres mehr schaffen könne. „Wird diese immanente Welt," sagt Rickert, „durch eine Metaphysik zu einer Realität zweiten Grades herabgesetzt und dann die wahre Realität, in der die höchsten Werte mit dem höchsten Sein zusammenfallen, als zeitlos und raumlos gedacht, so verliert auch unter geschichtsphilosophischen ebenso wie unter empirisch-geschichtlichen Gesichtspunkten die räumlich-zeitliche, einmalige und individuelle Entwicklung ihren Sinn. Wozu jener ganze Prozeß des Ringens und Kämpfens der Menschheit, der im Laufe der Jahrtausende doch nur annäherungsweise und unvollkommen das zu verwirklichen vermag, was im tiefsten Wesen der Welt ewig real ist?"[2]) Eine solche Besorgnis hat wohl auf dem Boden des Pantheismus Berechtigung, nicht aber auf dem des Theismus. Ist Gott, wie der Theismus festhält, von der Welt wesensverschieden, so hat seine ewige Wesensvollendung keineswegs zur Folge, daß auch für die Welt jede Entwicklung bedeutungslos wird. In den Geschöpfen kommt die Ideenwelt, die in Gott ihre ewige Heimat hat, erst durch den Weltprozeß zur vollen Auswirkung und Herrschaft. Für die innere Vollkommenheit Gottes ist die Geschichte allerdings ohne Bedeutung, aber für den Menschen ist sie ein Ringen um die Verwirklichung eines hohen Ideals, ein Kampf um Sein oder Nichtsein.

5. Zum immanenten Endzweck der Geschichte steht

[1]) Zur tieferen Erfassung des Begriffs der Ehre Gottes vgl. R. Guardini, Zum Begriff der Ehre Gottes, Philosophisches Jahrbuch 1918.

[2]) H. Rickert, Geschichtsphilosophie. In W. Windelband, Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts[2]. Heidelberg 1907. S. 417.

der transzendente in so innigem Verhältnis, daß beide gleichzeitig durch die Erfüllung ein und derselben Kulturaufgabe verwirklicht werden. Die Entfaltung der Wesenskräfte, die den Menschen vollkommen und glücklich macht, ist zugleich auch wahrer Gottesdienst. Sie ist es erstens, weil sie ein Gebot Gottes erfüllt. Sie ist es ferner, weil die Vollkommenheit der Geschöpfe von der Größe des Schöpfers Zeugnis gibt. Sie ist es besonders deshalb, weil der Mensch nur dann jener Aufgabe in idealer Weise gerecht zu werden vermag, wenn er Gott, das vornehmste Gut des Geistes, zu seinem höchsten Lebensinhalt macht. Da Gott der Inbegriff des Wahren, Guten, Schönen ist und anderseits der Mensch vollkommen wird, indem er sein Leben mit dem Inhalt der Ideenwelt durchdringt, so ist die Begründung edler Menschlichkeit zugleich die Begründung des Reiches Gottes auf Erden.

## II. Der tatsächliche Gang der Geschichte.

Vom idealen Sollen richtet sich der Blick auf die Wirklichkeit. Die Freiheit des menschlichen Willens läßt hier die Möglichkeit der Nichtübereinstimmung offen. Es erhebt sich daher die Frage: Besteht in der Geschichte, wie sie tatsächlich verläuft, ein solcher Zusammenhang, daß die Menschheit in gemeinsamer Arbeit einen einheitlichen Zweck verfolgt und verwirklicht? Und wenn dies der Fall ist, wird dabei das von Gott gesetzte Ziel aufgenommen oder fallen gelassen und durch ein anderes ersetzt?

### § 23. Der äußere Zusammenhang der Geschichte.

1. Unter einem einheitlichen Zweckgedanken kann die Geschichte nur stehen, wenn sie nicht in eine zusammenhanglose Vielheit von Tatsachen oder Tatsachenreihen zerfällt, sondern ihre Teile so miteinander verbunden sind, daß jeder seinen Beitrag zu einem gemeinsamen Gesamtresultat liefert.

2. Auf den ersten Blick scheint die Geschichte dieses äußeren Zusammenhangs zu entbehren. Unzählige selbständige Faktoren sind in ihr tätig, und man kann von ihnen nicht sagen, daß sie alle immerfort zusammenarbeiten, haben doch ganze Völker, ja ganze Erdteile Jahrtausende nebeneinander gelebt, ohne voneinander überhaupt zu wissen.

Daraus folgt offenbar, daß die Geschichte nicht in ihrem ganzen Verlauf eine zusammenhängende Bewegung mit fortwährender Wechselwirkung aller Teile ist. Es gibt indessen noch eine andere Art des Zusammenhanges, die ebenfalls genügt, um alles auf einen gemeinsamen Zweck hinzuordnen, und einen solchen Zusammenhang weist die Geschichte in weitgehendem Maße auf. Mögen viele historische Entwicklungsreihen lange Zeit unbeeinflußt nebeneinander hergehen, sie konvergieren schließlich alle und münden in einen einzigen gewaltigen Entwicklungsstrom. Ist dies Ziel heute noch nicht erreicht, so läßt der Gang der Entwicklung doch erkennen, daß es erreicht werden wird. Der Wagemut des Kulturmenschen erschließt die dunkelsten Erdteile und zieht die verborgensten Völker ans Licht. Gleichzeitig überwindet die Vervollkommnung der Verkehrsmittel immer mehr die Schranken des Raumes und gestaltet die Wechselwirkung nach allen Seiten immer durchgreifender. Auf diesem Wege wird allmählich die ganze Menschheit zu einer einzigen großen Kulturgemeinschaft verbunden werden. Die Völker aber, die in die Gemeinschaft eintreten, bringen in ihrem Kulturzustand einen guten Teil ihrer Vergangenheit mit. So gewinnt auch ihre frühere Geschichte Wert für das Ganze.

Es gibt allerdings niedrigstehende Naturvölker, deren Eintritt in die Geschichte für die Kulturentwicklung bedeutungslos zu sein scheint. Wer jedoch tiefer schaut, findet selbst hier noch wertvolle Zusammenhänge. „Die Geschichte der Völkerwanderungen, der Entdeckungen und der Kolonisationen," sagt Wundt, „ist erfüllt von den Wirkungen des kulturlosen Teiles der Menschheit auf die Kulturvölker."[1])

[1]) Logik. III, S. 483.

Und Rocholl nennt einige Gesichtspunkte, unter denen diese historische Bedeutung der Naturvölker gewürdigt werden kann: „Die kulturlosen Völker, selbst die in geschichtlicher Zeit herabgesunkenen, sind und bleiben an sich Bewahrer ursprünglicher elementarer Kräfte, bestimmt, absterbende Kulturen durch ihren Gegensatz in Spannung zu halten, zu reizen, zu verjüngen oder zu besiegen, um das Feld für neue Bildungen frei zu machen. Sie sind Sammelbecken, an deren Funden man alte Geschichte studiert. Sie sind lebendige Archive und Antiquitätensammlungen, in denen spätere Geschlechter mit Staunen die Denkmäler der eigenen Geschichte und Vorgeschichte geborgen finden.... Die scheinbar planlos über die Erde geworfene Masse von kulturlosen Völkern bildet den weitesten der Kreise, innerhalb deren die Kulturbewegung der Erde aufwärts steigt. Sie bildet für das Ganze der geschichtlichen Bewegung die massive Unterlage. Sie bedeutet für die Völkerwelt dasjenige, was die geologische Erdfeste für die Naturwelt unseres Planeten."[1]) Immerhin „wird es auch in der Völkergeschichte dasjenige geben, was wir Bauschutt nennen, was bei Bauten unverwendbar abfällt".[2])

3. Noch an einer zweiten Stelle würde der Zusammenhang begründet, wenn die Geschichte, wie sie ein gemeinsames Mündungsziel hat, auch einen gemeinsamen Ausgangspunkt hätte. Wir dürfen mit dieser Möglichkeit rechnen. Die uns bekannten Tatsachen geben zwar zunächst nur die Gewißheit, daß gewisse größere Völkergruppen gemeinsamer Abstammung sind. Aber die trotz aller Rassenunterschiede unverkennbare Einheit des Arttypus, die Übereinstimmung in der Struktur der Sprachen, die Verwandtschaft der religiösen Ideen und anderer Kulturelemente, die auf eine gemeinsame Urtradition hinweisen, machen den einheitlichen Ursprung des ganzen Menschengeschlechts zum wenigsten wahrscheinlich. Träfe diese Annahme zu, so hätte die Geschichte äußerlich den Verlauf,

[1]) Die Philosophie der Geschichte. II. Göttingen 1893. S. 143 f.
[2]) Ebd. S. 142.

daß eine ursprüngliche Einheit zerfällt und weit auseinander strebt, um sich dann allmählich wieder zu einer umfassenderen Einheit zusammenzuschließen.

## § 24. Der innere Zusammenhang und der Fortschritt in der Geschichte.

1. Der äußere Zusammenhang ermöglicht den inneren. Es fragt sich nun, ob die Menschheit diese Möglichkeit benutzt, ob sie in ihrer Geschichte wirklich ein einheitliches Ziel angestrebt und wieviel sie davon erreicht hat. Die voll befriedigende Antwort auf diese Frage, der vollkommene Durchblick durch die Geschichte würde eine klare Übersicht über die ganze Fülle der historischen Tatsachen, über ihre Zusammenhänge und die Bedeutung jeder einzelnen für das Ganze voraussetzen. Einer solchen Aufgabe ist menschliche Kraft nicht gewachsen. „Unsere Geschichtsforschung bringt von allen Seiten Bruchstücke herbei, aber der Meister, der sie zum Ganzen formt, der den göttlichen Gedanken der Menschheitsgeschichte noch einmal denkt und ihn uns darlegt, der ist noch nicht da, und vielleicht kommt er nie. Nur hin und wieder meinen wir sinnvolle Zusammenhänge zu sehen. Daran mag der Glaube sich aufrichten, daß ein alldurchwaltender Sinn vorhanden ist.“[1]) Wir dürfen daher nur mit bescheidenen Erwartungen an das Problem herantreten.

2. Der einwandfreieste, aber auch schwierigste Weg zur Lösung wäre der der reinen Induktion, die nicht allgemeine Ideen an die Tatsachen heranträgt, um diese an jenen zu messen, sondern von den Tatsachen zu den Ideen aufsteigt, indem sie die Geschichte daraufhin prüft, ob sich in ihr Zusammenhänge zeigen und in welcher Richtung sie sich bewegen. Objektiv bleibt die Untersuchung indessen auch dann, wenn wir, statt in den Tatsachen erst den einheitlichen Gesichtspunkt zu suchen, von dem bereits erkannten gottgewollten Ideal ausgehen, nicht, um die Tatsachen, so gut es geht, in ein vorgezeich-

[1]) Paulsen, System der Ethik. I, S. 320.

netes Schema hineinzuzwängen, sondern, um die Frage zu beantworten, inwieweit die Geschichte das Ideal verwirklicht hat. Wir wählen diesen Weg, nicht nur aus dem Grunde, weil er leichter zum Ziele führt, sondern auch deshalb, weil wir erwarten dürfen, daß in diesem Fall Ideal und Wirklichkeit nicht ganz auseinanderfallen. Dafür bürgt einerseits die göttliche Führung, anderseits auch der Umstand, daß die der Geschichte gesetzte Aufgabe dem innersten Wesen des Menschen entspricht und daher in starken natürlichen Trieben einen Rückhalt findet.

Wie wir das Problem stellen, fällt es mit der Frage nach dem Fortschritt in der Geschichte zusammen. Unter Fortschritt verstehen wir eine Entwicklung, in der die späteren Zustände, gemessen an einem idealen Endzustand, vollkommener sind als die vorausgehenden. Als Wertmaßstab zur Beurteilung des historischen Fortschritts dient uns das Kulturideal, dessen Realisierung das Endziel der Geschichte ist.

3. Daß es einen Fortschritt in der Geschichte gibt, daß die Menschheit dem Kulturideal im Laufe der Zeit in vieler Hinsicht nähergekommen ist, wird niemand leugnen. Ebenso deutlich bezeugen aber die Tatsachen, daß der Fortschritt starke Mängel aufweist, daß er nicht ist, wie er sein könnte und sollte.

4. Der Fortschritt ist zunächst kein ununterbrochener. Hegels Auffassung, nach der alles Wirkliche Ausdruck der Vernunft und darum gut ist, wird durch die Geschichte nicht bestätigt. Neben der Vernunft machen sich auch die ihr vielfach widerstrebenden niederen Triebe des Menschen geltend, die Trägheit, die überschäumende Sinnlichkeit, die Bosheit. Dazu kommen Naturkatastrophen, die wieder zerstören, was der Mensch in mühsamer Arbeit gebaut hat. Nicht jeder Schritt führt deshalb aufwärts. Es gibt in der Geschichte Perioden des Stillstands und des Rückschritts. Ganze Völker gehen unter, ganze Kulturen zerfallen. Allerdings hat Hegel recht, wenn er betont, daß auch das Negative treibende Kraft habe. Katastrophen

wecken schlummernde Kräfte, das Böse rüttelt das Gute zur Gegenwehr auf, der Irrtum wird durch seine Folgen zum Wegweiser der Wahrheit. Aber man wird nicht sagen dürfen, daß jeder Rückschritt durch verstärkten Fortschritt ausgeglichen werde und daher nur eine scheinbare Verzögerung der Gesamtbewegung bedeute.[1]) Die Völkerwanderung z. B., die das römische Reich überflutete, hat so ungeheure Kulturwerte zerstört, daß der Aufstieg auf vielen Gebieten mühsam von neuem begonnen werden mußte und viele Schätze der antiken Kultur unwiederbringlich verloren gegangen sind. Sie hat freie Bahn für ein neues Leben geschaffen, aber durch ihre Verwüstungen gewiß auch dauernden Schaden angerichtet. Die früher so blühende Kultur Nordafrikas hat sich von diesem Schlage, den die Eroberungszüge der Araber vervollständigten, nicht mehr erholt. So wird die Annahme, daß die Geschichte jede Störung vollkommen überwinde, durch die Tatsachen widerlegt. Auch im Vorsehungsglauben findet sie keine sichere Stütze. Es liegt zwar im Wesen der Vorsehung, das Böse zum Guten zu wenden und ihm dienstbar zu machen, aber dies kann in verschiedenem Maße geschehen, und es besteht für Gott keine Verpflichtung, die Menschheit ohne Rücksicht darauf, ob sie selbst gewissenhaft mitarbeitet oder nicht, zur gleichen Vollkommenheitsstufe zu führen.

5. Die Kulturbewegung schreitet ferner nicht gleichzeitig und gleichmäßig in der ganzen Menschheit fort. Während diese Völker aufsteigen, stehen jene still, und wieder andere gehen zurück. Der Fortschritt erstreckt sich auch nicht immer gleichzeitig auf alle Zweige der Kultur. Wir finden neben hoher weltlicher Kultur an vielen Stellen einen erschreckenden sittlich-religiösen Tiefstand (Ausgang der klassischen Antike, Gegenwart), neben der Blüte von Kunst und Wissenschaft einen Niedergang der politischen Macht (Athen nach dem Tode des Perikles, Deutschland um 1800), neben großer spekulativer Kraft ein

[1]) So z. B. H. Münsterberg, Philosophie der Werte. Leipzig 1908. S. 338.

verhältnismäßig geringes Maß von exaktem Wissen (Mittelalter), neben fachwissenschaftlicher Akribie und Gelehrsamkeit ein Zurückbleiben der großen zusammenfassenden Synthese (Gegenwart). Man geht allerdings zu weit, wenn man solche Gegensätze als historische Gesetze hinstellt, aber es besteht hier doch ein gewisser Zusammenhang zwischen Flut auf der einen und Ebbe auf der anderen Seite. Nicht nur, daß allem Menschlichen immer eine Einseitigkeit anhaftet, manche Kulturerscheinungen haben auch ihrer Natur nach eine besondere Tendenz, andere zu beeinträchtigen. Eine glänzende Außenkultur bringt Gefahren für das innere Leben mit sich, sie untergräbt leicht den religiösen Sinn und den sittlichen Ernst. Eine starke Neigung zur Spekulation überfliegt gern die Tatsachen, während die bis zum Kleinsten hinabsteigende exakte Forschung gewöhnlich den Blick für die allgemeinen Ideen und die spekulativen Probleme des Daseins schwächt.

6. Noch eine weitere Einschränkung ist notwendig. Die menschliche Kultur enthält Momente, die überhaupt keinen durch die ganze Geschichte fortgesetzten, wenn auch unregelmäßigen Fortschritt aufweisen. Andere Momente gibt es in ihr, bei denen ein solcher Fortschritt zum wenigsten zweifelhaft ist. Ein kurzer Gang durch die wichtigsten Kulturgebiete möge diese Behauptung erläutern und zeigen, wo die Grenzen des Fortschritts liegen.

7. Am deutlichsten ist der Fortschritt in der Wissenschaft. Doch muß selbst hier eine Unterscheidung gemacht werden. Unbestreitbar ist, daß die Menschheit im Laufe der Zeit eine wachsende Fülle neuer und tieferer Erkenntnisse gewonnen hat. Auch insofern dringt die Wissenschaft erobernd vor, als sie mit der Ausbreitung der Bildung immer weiteren Kreisen zugänglich wird. Dagegen steigert sich nicht fortgesetzt die Geisteskraft und wissenschaftliche Leistungsfähigkeit des einzelnen Menschen. Der Fortschritt der Wissenschaft ermöglicht wohl eine reinere, tiefere und vielseitigere Erkenntnis, der Umfang des Wissens jedoch und

der Erfolg des geistigen Schaffens bleiben abhängig von Fleiß und Begabung, und diese Vorzüge wachsen in der Menschheit nicht proportional dem Fortschritt der Wissenschaft. Das Kulturleben wirkt zwar anregend auf die Wißbegier, aber es tut dies in seinen Anfängen so gut wie später. Wir begegnen schon in der Antike bei führenden Geistern einem wissenschaftlichen Eifer, den auch die Neuzeit nicht überboten hat. Man denke etwa an die für ihre Zeit außerordentlichen Studienreisen eines Pythagoras, Demokrit, Plato, Herodot, an das Wissen des Aristoteles oder den „ehernen" Fleiß des Origenes. Dasselbe gilt von der geistigen Begabung. Der Kulturboden ist ihr günstig, aber er steigert sie nicht kontinuierlich. Bereits in einem verhältnismäßig frühen Stadium der Kultur finden sich Beispiele höchster genialer Veranlagung. Das Universalgenie des Aristoteles ist selbst durch das des Leibniz nicht übertroffen worden. Dem entsprechen geniale Leistungen, die in ihrer Größe später nicht mehr überboten und von demselben Volke vielfach auch nicht mehr erreicht worden sind. Die reiche Geschichte des indischen Geisteslebens hat nichts aufzuweisen, was sich an spekulativer Kraft mit den philosophischen Ideen messen könnte, die in den ältesten Upanischaden niedergelegt sind. In der Philosophie des Abendlandes sind die Systeme des Plato und Aristoteles Höhepunkte, die ihre überragende Stellung viele Jahrhunderte hindurch beibehalten.

8. Im Zusammenhang mit der Wissenschaft entwickelt sich die technische Kultur, d. h. die Fertigkeit, in zweckmäßiger Weise die äußere Natur zu nutzen. Auch in ihr ist der Fortschritt nicht lückenlos, aber im allgemeinen geht die Bewegung doch aufwärts. Wissenschaft und Technik werden daher von denen, die den Ruhm des Fortschritts verkünden, besonders ins Feld geführt.

9. Anders liegen die Dinge bei der Kunst. Die Wissenschaft kann schon auf Grund des ererbten Besitzes einen hohen Stand einnehmen, die Höhe der Kunst dagegen wird nicht an der Zahl und Güte der überkommenen Werke, sondern an den eigenen Schöpfungen jeder Zeit gemessen. Im

Schaffen zeigt nun die Kunst zwar insofern einen Fortschritt, als sie im Laufe der Zeit ihre Technik vervollkommnet, neue Kunstformen ausbildet, neue Probleme aufnimmt und löst, dagegen steigt das Niveau der einzelnen Kunstwerke nicht in derselben Weise. Bei den ersten Schritten der Entwicklung aus rohen Anfängen geht es im wesentlichen aufwärts, aber später wechselt das Auf und Nieder, und die Höhepunkte der späteren Zeit bleiben oft hinter denen der früheren zurück. Jedes Kulturvolk hat seine Klassiker der Kunst, und die größten derselben gehören in der Regel der Vergangenheit an. Die griechische Kunst hat in der Plastik schlechthin Vollendetes geschaffen, das an Formschönheit kaum überboten werden kann und nie überboten worden ist. Ebenso sind die großen Epen, welche die griechische Literatur eröffnen, ein Ideal für alle Zeiten geblieben.

10. Am meisten umstritten ist die Entwicklung der Menschheit in sittlicher und religiöser Hinsicht. Vielfach wird auch für diesen Teil des Kulturlebens ein entschiedener Fortschritt behauptet. Diesem Optimismus stehen aber seit alter Zeit pessimistische Klagen über einen andauernden Niedergang von Sittlichkeit und Religion gegenüber. Eine dritte Ansicht geht dahin, der Mensch bleibe in sittlicher Beziehung im wesentlichen unverändert derselbe.

Um im Urteil nicht irre zu gehen, müssen wir hier zwischen Theorie und Praxis unterscheiden.

Die sittlich-religiöse Erkenntnis zeigt in vieler Hinsicht eine fortschreitende Entwicklung. Im vorchristlichen Judentum wird sie fortgebildet und vertieft durch die Lebensarbeit der Propheten. Im antiken Heidentum sind hervorragende Kräfte mit Erfolg in ähnlichem Sinne tätig. Reformatoren wie Kongtse, Laotse, Buddha, Zarathustra haben viel zur Veredlung der Lebensanschauung, zum Teil auch zur Läuterung der religiösen Vorstellungen beigetragen. Für das Abendland kommt besonders die griechische Philosophie in Betracht. Sie hat den Gottesbegriff des Volksglaubens von Anthropomorphismen gereinigt und dem Polytheismus gegenüber die Einheit Gottes zur Geltung

gebracht. In der Ethik erheben sich Plato, Aristoteles und die Stoa zu verhältnismäßig reinen und hohen Idealen. Dann folgt die große sittlich-religiöse Offenbarung durch Christus. Auf diesem Grunde haben seitdem viele Geister weitergebaut, unablässig bemüht, den Gehalt des Evangeliums auszuschöpfen und für die Lösung der aus dem Leben immer wieder neu aufsteigenden Probleme fruchtbar zu machen. Dabei sind allerdings die Meinungen oft weit auseinander gegangen und innerhalb des Christentums selbst tiefe Spaltungen eingetreten. Im Ringen dieser verschiedenen Anschauungen hat sich aber jedenfalls auch die wahre Auffassung vertieft und fortgebildet. In jüngster Zeit haben die historischen und psychologischen Untersuchungen einen besonderen Aufschwung genommen und auch auf sittlich-religiösem Gebiet eine Fülle neuer Resultate zutage gefördert. Hand in Hand mit dieser inhaltlichen Vervollkommnung der Wahrheitserkenntnis ist eine räumliche Ausbreitung gegangen, die sie nach und nach zu allen Völkern der Erde getragen hat.

Gibt es danach einen Fortschritt im sittlich-religiösen Erkennen, so unterscheidet er sich doch in bemerkenswerter Weise von dem der exakten Wissenschaften. Die sittlich-religiöse Erkenntnis hat, wenigstens in der Beantwortung ihrer Grundfragen, verhältnismäßig früh eine Höhe erreicht, über welche die folgende Zeit nicht wesentlich hinausgekommen ist. Die grundsätzlich verschiedenen Lösungen des Weltanschauungsproblems, die heute vorgetragen werden, haben schon in der Antike eine klassische Ausprägung erhalten, der Materialismus durch Demokrit und Epikur, der Pantheismus durch die Stoiker, Neuplatoniker und die indische Vedantaphilosophie, der Theismus durch die biblische Religion und in der Philosophie durch Plato und Aristoteles. Ähnliches gilt von den Lebensanschauungen. Die allgemeinsten sittlichen Grundgesetze sind gemeinsames uraltes Erbgut der Völker. Diesem Vorzug steht der Nachteil gegenüber, daß die so frühzeitig auftretenden Gegensätze dauernd geworden sind und sich im Laufe der Zeit eher verschärft als gemil-

dert haben. Kein System hat sich allgemein durchzusetzen vermocht. Das Christentum hat eine Zeitlang dem Abendland eine einheitliche Welt- und Lebensanschauung gegeben. Dann aber sind in seinem eigenen Schoße widerstreitende Kräfte wach geworden, und auch als Ganzes ist es auf starken Widerspruch gestoßen. Da jede Auffassung allmählich bis zu den äußersten Konsequenzen durchgeführt worden ist, hat die Zerklüftung auf dem Gebiet der Welt- und Lebensanschauung heute die letzte Tiefe erreicht. „Sonst vollzogen sich auch die härtesten Kämpfe innerhalb einer gemeinsamen Gedankenwelt und ließen gewisse Grundüberzeugungen unberührt, heute scheint, wenigstens dem ersten Eindruck nach, alles ins Wanken geraten; nie griff der Zweifel so tief in die Grundelemente zurück, nie ward so leidenschaftlich und unter so weitem Auseinandergehen über die Hauptrichtung des Lebens gestritten, nie hat grübelnde und tastende Reflexion dem menschlichen Bewußtsein allen Lebensbestand so sehr zerfetzt und verflüchtigt."[1]) Zu diesen Gegensätzen im abendländischen Geistesleben ist in den letzten Jahrzehnten noch der Zusammenstoß mit der Geisteswelt des fernen Ostens gekommen, der ein neues weltgeschichtliches Ringen eingeleitet hat.

Es liegt in der Natur der Sache, daß nicht alle diese einander entgegenarbeitenden Bestrebungen der Wahrheit dienen. Die Geschichte weist daher neben einem Fortschritt auch einen Niedergang der sittlich-religiösen Erkenntnis auf. Im Heidentum sehen wir nur an einzelnen Stellen ein Aufklimmen zur Höhe, an vielen anderen dagegen einen Verfall der sittlich-religiösen Gedankenwelt. Es gibt, wie wir schon betont haben, viele Beweise dafür, daß die Menschheit ursprünglich schlichte, aber reine religiöse Vorstellungen hatte und der Glaube an den einen Himmelsgott, den Schöpfer der Welt und Wächter der sittlichen Ordnung, erst später zugunsten des Polytheismus zurückgetreten ist. Auch die vielfach unsittlichen Mythen sind ein Produkt jüngerer Zeit. Der alte Himmelsgott war

[1]) Eucken, Können wir noch Christen sein? Leipzig 1911 S. 89.

mythenlos.[1]) Daß sich unter den sittlich-religiösen Strömungen der Neuzeit ebenfalls viel Minderwertiges und Verderbliches findet, darf ohne eingehende Prüfung des Wahrheitsgehaltes der einzelnen Anschauungen gesagt werden. Es sei nur an die „neue" Ethik erinnert, die der Leidenschaft einen vollen Freibrief ausstellt, das schrankenlose Ausleben der Natur als höchstes Recht verkündet und selbst das Perverse verteidigt.

Das Urteil über den Fortschritt der sittlich-religiösen Betätigung muß noch zurückhaltender lauten.

Fragen wir zunächst, ob die Grenze, welche die Größten erreichen, im Verlauf der Geschichte immer höher rückt, so ist die Frage hier ebenso zu verneinen, wie sie in Beziehung auf Kunst und Wissenschaft verneint werden mußte. Die Höhepunkte liegen allerdings nicht am Anfang, aber auch nicht erst am Ende der Bewegung. Mögen immer neue Formen auftreten, in denen sich das Ideal auslebt, religiöse Innigkeit, sittlicher Idealismus und Heroismus haben schon vor Jahrtausenden eine Höhe erreicht, die nicht mehr in Schatten gestellt worden ist. Wir sind sogar gewöhnt, ihre klassische Zeit in der Vergangenheit zu suchen, und staunen, wenn die Gegenwart Analogien dazu aufweist. So verehren die großen Weltreligionen in ihren Stiftern unvergleichliche Vorbilder, und viele der glänzendsten Namen, die sie außerdem feiern, gehören ebenfalls einer weit zurückliegenden Zeit an.

Auch das sittlich-religiöse Durchschnittsniveau steigt nicht fortdauernd. Man kann daher nicht sagen, die Geschichte ziele auf die Überwindung von Unglauben und Sünde hin. Ebensowenig aber ist es angängig, von einem ständigen Sinken des Niveaus zu sprechen. Der Gang der Geschichte ist in dieser Hinsicht sehr kompliziert und schwer auf eine irgendwie befriedigende Formel zu bringen.

In der Religion stehen Glaube, Irrglaube und Unglaube, Frömmigkeit und Gottentfremdung zu allen Zeiten nebeneinander und bekämpfen sich mit wechselndem Erfolg.

[1]) L. v. Schroeder, Arische Religion. I, S. 578.

Es gibt Zeiten, in denen der Glaube unverkennbar erobernd vordringt, wie bei der Ausbreitung des Christentums im ersten Jahrtausend seines Bestehens. Dann folgen Rückschläge. Nicht selten wird auch das Vordringen auf der einen Linie durch ein gleichzeitiges Zurückweichen auf der anderen ausgeglichen. So fand die mit dem sechzehnten Jahrhundert neu einsetzende christliche Missionstätigkeit ihr Gegengewicht in dem religiösen Zwiespalt und dem Erstarken des unchristlichen Geistes im Kulturleben der alten Welt. Zuweilen wird die Macht der Verneinung so groß, daß sie bereits meint, mit dem Untergang der Religion rechnen zu dürfen. Aber immer wieder setzt die Gegenreaktion ein, ein Wiedererwachen des Interesses an der Religion, eine Selbstbesinnung des Unglaubens, eine innere Kräftigung und ein neuer Frühling des religösen Lebens bei den Gläubigen. Auch die jüngste Zeit hat diesen Rhythmus deutlich gezeigt. So sehen wir ein unaufhörliches Hin- und Herwogen des Kampfes. Will man es wagen, die Richtung der Bewegung zusammenfassend zu kennzeichnen, so wird man nicht von einer fortschreitenden Überwindung, sondern, wie schon mit Bezug auf die religiöse Erkenntnis gesagt worden ist, eher von einer zunehmenden Vertiefung der Gegensätze sprechen, die mit einer Verschärfung und Verallgemeinerung des Kampfes Hand in Hand geht.

Ähnlich ist es im sittlichen Leben. Auch hier handelt es sich um ein unregelmäßiges Schwanken des Niveaus. Die Geschichte des sittlichen Lebens schlechthin als eine Fortschrittsbewegung zu bezeichnen, verbietet schon ein Blick auf die unverkennbare Lockerung der sittlichen Verhältnisse in den letzten Jahrzehnten. Mit mehr Recht scheint ein zunehmender Verfall der Sitten behauptet zu werden. Die wachsende äußere Kultur hat ja eine gewisse Tendenz, die Genußsucht zum Übermaß zu steigern, und die Gegenwart ist ein erschreckendes Beispiel dafür, wie diese Tendenz sich tatsächlich auswirkt. Schaut man indessen näher zu, so zeigt sich, daß die Entwicklung auch diese Linie keineswegs einhält und nicht so einfach verläuft. Kommt an der einen Stelle das Böse empor, so an der anderen das Gute, und auf

Zeiten eines allgemeinen Verfalls folgen Zeiten der sittlichen Wiedergeburt. Besondere Vorsicht ist im Urteil über die Gegenwart geboten. Sie hat die Menschheit an einen tiefen Abgrund geführt. Aber wer sie die schlechteste aller Zeiten nennt, vergißt, daß schon die Antike ähnliche und schlimmere Zustände kennt. Auch darf neben den dunklen Schatten das Lichte und Erfreuliche nicht übersehen werden. In gewisser Hinsicht hat die moderne Kultur doch einen günstigen Einfluß auf das sittliche Leben gehabt. Das öffentliche Gewissen ist in manchen Punkten empfindlicher geworden. Es reagiert schärfer gegen Rechtsverletzung und Roheit. Die gegenseitigen leidenschaftlichen Vorwürfe des Unrechts und der Barbarei im letzten Kriege und die unausgesetzten Bemühungen, das eigene Volk gegen solche Anklagen zu verteidigen, sind ein sprechender Beweis dafür. Auch das ungescheute Zutagetreten des unsittlichen Lebens, besonders bei hochgestellten Personen, wird von der öffentlichen Meinung heute schwerer ertragen als in manchen früheren Zeiten. Eine offenkundige Mätressenwirtschaft z. B. oder ein öffentliches Auftreten unehelicher Nachkommen an Fürstenhöfen ist heute nicht gut denkbar. Die Sitten selbst sind von diesem Wandel der Anschauungen nicht unberührt geblieben. Soviel Entartung in ihnen liegen mag, in gewisser Beziehung zeigen sie doch einen Fortschritt. Zu erwähnen ist die Verminderung unnötiger Härte und Roheit im Kriege, die trotz vieler trüben Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit als sichere Tatsache hingestellt werden darf, die humanere Gestaltung des Gerichtsverfahrens (Abschaffung der Tortur und grausamer Strafen), die größere Achtung der persönlichen Würde des Menschen, der bessere Schutz der wirtschaftlich Schwachen und die öffentliche Fürsorge für die Notleidenden. Wenn auf anderen Gebieten die Sünde eine furchtbare Macht bekundet, so entfaltet sich dafür neben ihr der edelste sittliche Heroismus. Es sei nur auf die herrlichen Blüten der Karitas und die sittliche Kraft hingewiesen, die sich im Ringen des Weltkrieges offenbart hat. So bahnt sich auf sittlichem Gebiet ebensowenig wie auf religiösem eine Überwindung des alten Gegensatzes an. Von einer Zu-

spitzung der Lage darf man dagegen auch hier insofern sprechen, als die Geschichte eine gewisse Verschärfung der Gegensätze herbeiführt. Zwar die Güte und Bosheit des Herzens können kaum größer werden, als sie es bereits gewesen sind, aber die Macht des Guten wie die des Bösen wächst, insofern beide sich straffer und umfassender organisieren und die Mittel der fortschreitenden Kultur in ihren Dienst stellen.

11. Stärker macht sich der Fortschritt in den sozialpolitischen Verhältnissen geltend. Sie stehen allerdings in vielfachem Zusammenhang mit den sittlichen Zuständen, und insoweit dies der Fall ist, findet auf sie Anwendung, was von der Sittlichkeit im allgemeinen gesagt worden ist. Zum Teil aber haben sie auch eine selbständige und anders geartete Entwicklung.

Ein unverkennbarer Fortschritt besteht darin, daß sich immer mehr die sozialpolitische Gleichberechtigung aller Schichten des Volkes durchgesetzt hat und in bedeutsamen Dingen ein wachsendes Maß von Freiheit gewonnen worden ist. Es sei erinnert an die allmähliche Aufhebung der Sklaverei und der Hörigkeit in ihren verschiedenen Formen, an die Sprengung des Kastenwesens und die Erschließung sämtlicher Berufe für alle Bürgerklassen, an den fortschreitenden Sieg des Konstitutionalismus, der das Volk zur Teilnahme an der Regierung beruft, an die Herausbildung einer Summe unverletzlicher persönlicher Menschenrechte.

Günstig entwickelt sich auch der Ausbau der sozialen Organisationen. Eine Sonderstellung nimmt nur die Familie ein, weil in ihr das sittliche Moment die ausschlaggebende Bedeutung hat. Manche Perioden der Geschichte haben sie allerdings innerlich vervollkommnet. So ist sie z. B. durch das Christentum auf neue Grundlagen gestellt worden. Aber die sittliche Schwäche hat doch immer ein Zurückbleiben hinter dem Ideal zur Folge gehabt und Zersetzungserscheinungen hervorgerufen. Dazu kommt, daß der Fortschritt der äußeren, besonders der industriellen Kultur dem Familienleben nicht günstig ist. Indem

er die Genußsucht fördert, untergräbt er den Opfersinn, den die Erfüllung der Gatten- und Elternpflichten voraussetzt, indem er vielfach beide Eltern zur Arbeit außerhalb des Hauses nötigt und die Kinder frühzeitig aus dem Elternhause führt, lockert er den Zusammenhang der Familie. So sind Ehe und Familienleben eine der größten Sorgen der Gegenwart geworden. In vieler Hinsicht erfreulicher ist die Entfaltung der übrigen sozialen Organisationen. Wie der Staat sich als Rechts- und Kulturstaat aufwärts entwickelt, ist bereits früher gesagt worden. Neben dem Staate haben sich im Verlauf der Geschichte entsprechend den verschiedenen Kulturzwecken allmählich zahlreiche andere Gemeinschaften gebildet und ausgebaut. Eine Zeitlang zeigt sich zwar in der Neuzeit unter dem Einfluß des Liberalismus die Tendenz, die bestehenden Organisationen als Schranken freier Entwicklung zu beseitigen; an Stelle der aufgelösten Verbände sind aber später neue, vielseitige und großangelegte Vereinigungen begründet worden, die alles, was die Vergangenheit auf diesem Gebiet geschaffen hat, weit hinter sich lassen.

12. Suchen wir nach einem zusammenfassenden Gesichtspunkt, um aus der Geschichte herauszuheben, was eine fortschreitende Bewegung zeigt, so liegt es nahe, die Scheidung nach Kulturgebieten vorzunehmen. Neuerdings hat dies Mehlis in der Weise durchgeführt, daß er Wissenschaft, sittliches Leben, Recht, Staat, Wirtschaft, Technik als Fortschrittsgebiete der Religion, Philosophie und Kunst als dem Fortschritt weniger unterworfenen Kulturwerten gegenüberstellt. Die ersteren nennt er objektive, die letzteren absolute Werte, nach dem Vorgang von Hegel, der jene zur Sphäre des objektiven, diese zu der des absoluten Geistes rechnet. Sehen wir von der Sittlichkeit ab, die eher zu den absoluten Werten gehört, so kommt diese Gruppierung den Tatsachen ziemlich nahe. Mit Recht betont Mehlis auch, wie bedeutsam es ist, daß gerade die höchsten Lebenswerte einen mehr zeitlosen Charakter haben: „Dann ist die Idee der schöpferischen Persönlichkeit gewahrt, weil begrifflich

und prinzipiell nichts im Wege steht, daß sie auf jenen Kulturgebieten das denkbar Höchste leistet. Dann brauchen wir nicht mit tiefer Resignation unseren Zustand als einen Zustand des Vorläufigen zu empfinden, sofern uns als den zu zeitig Geborenen der Genuß der Wahrheit und Schönheit sowie die Offenbarung der göttlichen Geheimnisse notwendig verborgen bleibt. Dann kann jedes schöne und mächtige Kulturvolk zum Genuß der höchsten Kulturgüter gelangen."[1])

Da sich jedoch, wie wir gesehen haben, auf jedem Kulturgebiet neben Momenten des Fortschritts auch solche finden, in denen der Fortschritt fehlt oder unsicher ist, wird es richtiger sein, einen anderen Einteilungsgrund zu wählen. Die Kulturbewegung, so können wir abschließend sagen, weist einen dauernden Fortschritt vorwiegend in sachlicher Hinsicht auf. Das Kulturreich baut sich inhaltlich aus, indem nach und nach alle Gebiete in Angriff genommen, die Arbeitsmethoden vervollkommnet, neue Probleme aufgeworfen und gelöst, neue Werke geplant und durchgeführt werden. So wächst die Technik und der Besitzstand. Zugleich breitet sich die Kultur immer weiter über die Erde aus, bis sie auch die letzten Völker ergreift und eine weltumspannende Gemeinschaft begründet. Anders ist es mit der Entwicklung des persönlichen Lebens. Hier sind dem Fortschritt schon von oben her Schranken gesetzt. Die Persönlichkeit kann zwar aus dem sachlichen Fortschritt Nutzen ziehen, ihre Erkenntnis kann richtiger, ihr Tun wirksamer und umfassender werden. Die Genialität und Intensität ihrer Leistung aber vermag sie nicht fortdauernd zu steigern. In dieser Beziehung stößt sie auf Grenzen, die relativ früh erreicht und später nicht überschritten werden. Dazu kommt, daß nicht alle Glieder der Gesellschaft ihre Pflicht erfüllen, nicht alle sich zu der ihnen erreichbaren Höhe emporarbeiten und nicht alle in rechter Richtung am Ganzen mitarbeiten. Dies gilt besonders von der sittlich-religiösen Geisteskultur. Viele bleiben träge zurück, und viele arbeiten ihr direkt entgegen. So entfaltet sich neben dem Reiche Gottes das des Bösen,

[1]) Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Berlin 1915. S. 526.

und durch die ganze bisherige Geschichte geht ein unaufhörlicher Kampf dieser beiden Mächte. Da es sich hier um das vornehmste Kulturziel handelt, so hat Goethe recht, wenn er, einen altchristlichen Gedanken aufnehmend, sagt: „Das eigentlich einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und des Glaubens." (West-östlicher Divan. Noten und Abhandlungen.)

Ob die Hoffnung berechtigt ist, daß im weiteren Verlauf der Geschichte das Reich Gottes doch in allen Herzen zur Herrschaft kommen wird, vermag menschliche Erkenntnis nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Der bisherige Gang der Geschichte und die natürliche Schwäche des Menschen ermutigen zu dieser Hoffnung nicht. Auch der Vorsehungsgedanke gibt keine Gewißheit. Gott wird der Geschichte unbedingt einen sinnvollen Ausgang geben und dafür sorgen, daß ihr Zweck nicht vereitelt wird. Dies setzt voraus, daß er die Verwirklichung seines Reiches auf Erden sichert, indem er den Strom des Guten kraftvoll durch die Jahrtausende leitet. Es schließt aber nicht aus, daß er daneben Regungen der geschöpflichen Freiheit duldet, die ein Moment der Unvernunft in die Geschichte hineintragen und den Kampf der Gegensätze bis zum Ende der Zeiten währen läßt. Der Abschluß der Geschichte muß allerdings ein voller Sieg der Sache Gottes sein. Zu diesem Ziel führen aber zwei Wege. Es kann dadurch erreicht werden, daß alle sich freiwillig unter die Herrschaft Gottes beugen, es wird aber auch dann erreicht, wenn das im Widerspruch gegen Gott verharrende Böse seiner Macht beraubt und den traurigen Folgen überantwortet wird, die es zu dem Bekenntnis zwingen, daß das Heil nur in Gott zu finden ist.

## § 25. Die Gliederung der Geschichte.

1. Wenn die Geschichtsphilosophie im allgemeinen festgestellt hat, ob und in welchem Sinne es einen Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit gibt, kann sie ihre Aufgabe noch nicht als erfüllt betrachten. Seit jeher hat sie versucht,

auch die einzelnen Tatsachen unter den Gesichtspunkt des letzten Zieles zu stellen, sie danach zu werten und unter Betonung der Höhepunkte der Entwicklung eine Gliederung der Geschichte durchzuführen.

2. So wichtig und interessant diese Aufgabe erscheint, so bescheiden ist, was sich zu ihrer Lösung sagen läßt, und je tiefer die Wissenschaft in die Welt des Geschehens hineinleuchtet, um so mehr wachsen die Schwierigkeiten des Problems. Früher stellte sich die Geschichte als zeitlich und räumlich eng begrenzt dar. Heute sind zahllose neue Völker in unsern Gesichtskreis getreten, die in den allgemeinen Zusammenhang eingeordnet werden müssen. Auch an den Naturvölkern können wir nicht mehr als geschichtslosen Völkern vorübergehen, denn wir wissen nunmehr, daß sie ebenfalls eine wechselvolle Vergangenheit und Kulturentwicklung haben. Gleichzeitig sind wir genötigt, den Beginn der Geschichte viel weiter hinaufzurücken, als es früher geschehen ist. Alles dieses erschwert den Überblick. Dazu kommt, daß uns das Ganze nur teilweise bekannt ist. Der Anfang der Geschichte ist in Dunkel gehüllt und die Zukunft so wenig erschlossen, daß wir nicht einmal wissen, ob wir dem Ende nahe oder noch unabsehbare Weiten von ihm entfernt sind. Die Tataschen aber lassen sich erst dann vollständig werten, wenn sie sich vollkommen ausgewirkt haben, und eine endgültige Gliederung setzt die Kenntnis des Ganzen voraus.

Was ein Augustinus, ein Herder, ein Hegel gewagt haben, eine philosophische Durchleuchtung der Geschichte, die nicht nur den Plan des Ganzen enthüllt, sondern auch allen großen Tatsachen ihre Stelle in demselben anweist, ist deshalb ein Unternehmen, das heute nicht so leicht wiederholt werden wird. Sie ist ein Ideal, zu dessen Verwirklichung jede Zeit bloß Bruchstücke beitragen kann.

3. Hier soll nur auf einen Punkt in der Geschichte hingewiesen werden, der den bedeutsamsten Durchblick ermöglicht, und den wir schon heute trotz aller Mängel unserer Erkenntnis mit gutem Recht als den Mittelpunkt der Geschichte bezeichnen können.

Suchen wir nach einer Orientierung, so bietet sich als vollkommenster Wertmaßstab das Ideal der Vollkultur dar. Da sich diese aber nicht auf allen Gebieten gleichmäßig entfaltet, so beschränken sich die Forscher in der Regel darauf, die Tatsachen von spezielleren Gesichtspunkten aus zusammenzufassen. Je nachdem dabei der Standpunkt der politischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, ästhetischen, sittlich-religiösen Interessen gewählt wird, ergeben sich verschiedene Werturteile, Höhepunkte und Gruppierungen. Ist nun die Idealkultur die edelste Frucht der Geschichte, sind in ihr wiederum Religion und Sittlichkeit das Höchste, so werden wir dem Kern der Geschichte am nächsten kommen, wenn wir die Entwicklung dieser beiden Faktoren ins Auge fassen, zumal von ihnen Einflüsse nach allen Seiten ausstrahlen. Betrachten wir von hier aus den Verlauf der Geschichte, so finden wir in ihm als Erscheinung von zentraler Bedeutung das Auftreten Jesu Christi.

Der Glaube spricht hier mit aller Bestimmtheit. Christus ist ihm der Mittelpunkt, auf den hin und von dem aus sich die Geschichte bewegt. Die Zeit vor Christus gilt als Vorbereitung auf ihn, er selbst als die vollkommenste religiös-sittliche Offenbarung, die Zeit nach ihm als Geschichte des von ihm begründeten Reiches Gottes auf Erden. Von ihm als Zeitenmitte zählt daher die christliche Chronologie vorwärts und rückwärts.

Die angesehensten Geschichtsphilosophen, ein Schelling, ein Hegel, ein Hermann, ein Rocholl, ein Chamberlain bestätigen vom Standpunkt der Vernunft dieses Urteil des Glaubens. Zwingend beweisen und restlos durchführen läßt sich eine solche Auffassung nicht, aber es gibt immerhin vieles, das ihr zur Bestätigung dient. Die natürliche Vernunft vermag nicht mit Sicherheit zu sagen, ob Christus für alle Zeiten der Höhepunkt der Offenbarung bleiben wird, wohl aber erkennt sie, daß sein Evangelium allen bis dahin aufgetretenen Religionsformen an innerer Wahrheit und Lebenskraft überlegen ist. Sie vermag nicht alle historischen Tatsachen zu Christus in Beziehung zu setzen, wohl aber findet sie, daß sich ein weiter Durchblick durch die Geschichte eröffnet,

wenn man ihn als einenden Mittelpunkt betrachtet. Schauen wir von ihm aus rückwärts, so können wir zwar nicht zeigen, daß die ganze Entwicklung der vorchristlichen Menschheit eine Vorbereitung auf ihn gewesen ist, wir sehen aber zum wenigsten, daß im Leben der Völker, die zu jener Zeit die Hauptträger der Geschichte sind, die Bewegungslinien nach diesem Punkte konvergieren. Nicht nur in den sittlich-religiösen, sondern auch in den übrigen kulturellen und den politischen Verhältnissen kündet sich die Fülle der Zeiten an. Das Christentum läßt sich zwar nicht als rein natürliches Produkt seiner Zeit verstehen, aber vieles in der Umgebung, der es entspringt, kommt ihm entgegen, und die Blüte der Zeit ist in ihm. Von ihm selbst geht dann eine Bewegung aus, die maßgebenden Einfluß auf alle folgenden Jahrhunderte hat und allmählich die ganze Menschheit umspannt. Es handelt sich zunächst um eine sittlich-religiöse Bewegung, sie wirkt aber stark auf alle Gebiete des Lebens hinüber. Sind die Zusammenhänge hier auch nicht derart, daß die religiöse und profane Kultur immer Hand in Hand gehen, so stehen wir doch vor der bedeutsamen Tatsache, daß die christlichen Völker mit dem Vorrang der Religion zugleich den der weltlichen Macht und Kultur errungen und bis dahin behauptet haben. Selbst vom Standpunkt der Profangeschichte läßt sich daher Verständnis dafür gewinnen, daß Christus der große Wendepunkt der Zeiten ist und Hegel recht hat, wenn er sagt: „Bis hierher und von daher geht die Geschichte."

## Literatur.

S. Badner, Das Gesetz unseres geistigen Fortschritts. Leipzig 1893.
F. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode.[5] Leipzig 1908.
Ch. Charaux, Pensées sur l'histoire. Paris 1889.
J. Delvaille, Essai sur l'histoire de l'Idée de Progrès jusqu' à la fin du XVIIIe siècle. Paris 1910.
A. Ehrhard, Die Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte. Stuttgart 1898.
R. Eisler, Der Zweck. Berlin 1914.
A. Frey, Der Sinn der Weltgeschichte. Stuttgart. 1911.
G. Grupp, System und Geschichte der Kultur. Bd. I. Ideen und Gesetze der Geschichte. Paderborn 1891.

C. Jentsch, Geschichtsphilosophische Gedanken.[2] Leipzig 1903.
R. Larottée, La morale dans l'histoire. Paris 1892.
Th. Lindner, Geschichtsphilosophie.[3] Leipzig 1912.
H. Lotze, Mikrokosmos. III.[5] Leipzig 1909.
G. Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Berlin 1915.
G. Münsterberg, Philosophie der Werte. Leipzig 1908.
W. Nordau, Der Sinn der Geschichte. Berlin 1909.
L. Prayer, Das Endziel der Völker- und Weltgeschichte auf Grund der Hl. Schrift. Leipzig 1906.
R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte. II. Göttingen 1893.
R. Seeberg, Vom Sinn der Weltgeschichte. Berlin 1913.
H. Siebeck, Über die Lehre vom genetischen Fortschritt der Menschheit. Gießen 1892.
W. Windelband, Geschichtsphilosophie. Berlin 1916.
A. Wirth, Der Gang der Weltgeschichte. Gotha 1913.
W. Wundt, Logik. III.[3] Stuttgart 1908.

## Vom historischen Erkennen.
## (Geschichtslogik.)

### § 26. Gegenstand und Ziel des historischen Erkennens.

1. Das Objekt des historischen Erkennens ist bereits in der Einleitung bei der Begriffsbestimmung der Geschichte umschrieben worden. Gegenstand der Geschichte im engeren Sinne des Wortes ist danach die Entwicklung der Menschheit in ihrer sozial bedeutsamen Betätigung.

Die Grenze des sozial und damit historisch Bedeutsamen läßt sich nicht scharf ziehen. „Ein historisch Bedeutsames im absoluten Sinn gibt es nicht. Wir können von keiner einzigen Erscheinung, die zum Kulturleben in irgendeiner Beziehung steht, schlechtweg sagen, sie sei historisch durchaus unwesentlich. Es kommt, kartographisch gesprochen, stets auf den jeweiligen Maßstab an, in dem die Geschichte geschrieben wird. Wie groß derselbe genommen werden, wie weit man in der Vereinzelung herabsteigen kann, zeigt die allerwärts eifrig gepflegte Lokalgeschichte zur Genüge.“[1])

2. Die Erkenntnis kann nun bei der Erforschung der Wirklichkeit ein zweifaches Ziel verfolgen.

Sie kann danach streben, in der Mannigfaltigkeit der Dinge das Übereinstimmende zu erfassen. Sie abstrahiert dann von dem Unterscheidenden, hebt das Gemeinsame heraus und faßt es in allgemeine Begriffe und Urteile zusammen. Im Geschehen sucht sie dabei besonders die in ihm wirksamen allgemeinen Gesetze aufzudecken. Die Erreichung dieses Zieles ist ohne das Studium der Einzeldinge unmöglich, aber das Interesse haftet

[1]) H. Maier, Das geschichtliche Erkennen. Göttingen 1914. S. 33.

hier nicht an dem Individuum als solchem, sondern an dem Allgemeinen, das in ihm zum Ausdruck kommt.

Die zweite Art des Erkennens richtet sich auf das Individuelle und seine Eigenart. Sie arbeitet zwar auch mit Allgemeinbegriffen, aber sie sind ihr nicht Endzweck, sondern Mittel zur Charakteristik des Besonderen.

3. Es gibt eine weitverbreitete Wissenschaftslehre, die nur die Erkenntnis des Allgemeinen als streng wissenschaftliche Erkenntnis gelten läßt. Sie ist im Anschluß an Plato von Aristoteles begründet worden. Der Allgemeinbegriff erscheint dem Stagiriten als das einzige Mittel, der bunten Mannigfaltigkeit der Dinge wissenschaftlich Herr zu werden. Begriffliches Wissen ist daher für ihn Wissen schlechthin. Mit der aristotelischen Philosophie hat diese Auffassung in der Scholastik Eingang gefunden und weit über die Scholastik hinaus gewirkt. Sie begegnet uns auch bei Kant, dessen Einfluß ihre Stellung bedeutend verstärkt hat. In der Gegenwart zeigen denselben aristotelischen Einschlag u. a. die „Logischen Untersuchungen" von Husserl (Bd. I², 1913). Wissenschaftliche Erkenntnis ist nach Husserl allgemein gültige, aus dem „Wesen" eines Gegenstandes und den in ihm begründeten Gesetzen hergeleitete Erkenntnis. Daher sind ihm die „nomologischen" Wissenschaften im Gegensatz zu den „konkreten", „beschreibenden" oder „Tatsachenwissenschaften" der Typus der vollendeten Wissenschaft. Von einem anderen Boden aus ist die früher bereits gekennzeichnete naturwissenschaftliche Denkweise zu derselben Anschauung gekommen. Da sie die Naturwissenschaft als Ideal der Wissenschaft betrachtet, sieht sie in der naturwissenschaftlichen Methode die wissenschaftliche Methode schlechthin. Und da die Naturwissenschaft danach strebt, die Naturprozesse auf allgemeine Gesetze zurückzuführen, so wird das Ziel für jede Wissenschaft ähnlich bestimmt.

Die Geschichte in ihrer herkömmlichen Gestalt entspricht diesem Ideal nicht, denn sie ist im wesentlichen die Darstellung eines einmaligen Geschehens. Ihr wissenschaft-

licher Charakter ist deshalb unter dem Einfluß der aristotelischen Erkenntnistheorie vielfach geleugnet oder doch angezweifelt worden. Die moderne naturwissenschaftliche Denkweise urteilt über die bisherige Form der Geschichte ebenso. Solange die Geschichte bei der Darstellung einzelner Tatsachen stehen bleibe, sei sie vielleicht Kunst, aber nicht Wissenschaft. Sie könne und solle sich jedoch zum Range einer Wissenschaft erheben, indem sie von den Tatsachen zur Erforschung der ihnen zugrunde liegenden Gesetze fortschreite. Das sei möglich, weil das historische Geschehen ebenso gesetzmäßig verlaufe wie ein Naturprozeß. Als Vertreter dieses Ideals der Geschichte haben wir Comte, Buckle, Lamprecht u. a. kennen gelernt.

4. Dem gegenüber wird von anderer Seite mit Recht behauptet, daß neben der Erkenntnis des Allgemeinen auch die des Individuellen eine ebenso berechtigte wie notwendige Aufgabe der Wissenschaft sei. Es sind besonders Windelband und Rickert, die dieser Auffassung Bahn gebrochen und von hier aus den Unterschied zwischen historischem und naturwissenschaftlichem Erkennen ins rechte Licht gestellt haben.

Daß der Erforschung einzelner Tatsachen als solcher der wissenschaftliche Charakter nicht prinzipiell abgesprochen werden darf, ergibt sich aus dem Begriff der Wissenschaft. Die Wissenschaft enthält ein zweifaches Wesensmoment. Sie fordert erstens die Feststellung und kausale Erklärung des Sachverhalts und zweitens die systematische Ordnung der Erkenntnisse. Diesen beiden Forderungen vermag auch die Darstellung einzelner Tatsachen zu genügen. Die Geschichte entspricht ihnen wenigstens in der Form der genetischen Geschichtschreibung, die dem Kausalzusammenhang der Ereignisse nachgeht.

Das Individuelle ist aber nicht nur ein berechtigter, sondern auch ein notwendiger Gegenstand der Wissenschaft. Die Erkenntnis findet neben dem Allgemeinen das Besondere als ein letztes unauflösliches Element vor, das sie

berücksichtigen muß, wenn sie einen befriedigenden Aufschluß über die Wirklichkeit geben will. Das dem Einheitsbedürfnis des Geistes entspringende Bemühen, alles einzelne auf ein Allgemeines zurückzuführen, stößt auf unüberwindliche Schranken. Die Allgemeinbegriffe haben den Vorzug, daß sie eine Durchleuchtung und Zusammenfassung weiter Seinsgebiete ermöglichen. Sie erzielen dies Resultat aber nur dadurch, daß sie von der Sonderart der einzelnen Dinge abstrahieren und bloß das Gemeinsame herausheben. Sie geben deshalb ein schemenhaftes Bild und erschöpfen den Reichtum der konkreten Erscheinungen nicht. Ebensowenig ist es möglich, die Wirklichkeit restlos aus allgemeinen Gesetzen herzuleiten. Selbst wenn wir von jedem Moment der Freiheit im Weltlauf absehen und annehmen, daß er in allen seinen Teilen gesetzmäßig bestimmt ist, erklären die Gesetze doch nicht die ganze Wirklichkeit. Es sind, wie Simmel treffend hervorhebt, zum wenigsten drei einzelne Tatsachen, die als solche vorausgesetzt werden müssen: die Existenz der Gesetze selbst, die Existenz einer Welt, in der sie zur Anwendung kommen, und eine bestimmte Anfangsbeschaffenheit der Welt, an die das Wirken der Gesetze anknüpft. Da wir nicht imstande sind, aus diesem Anfangszustand allein jede folgende Gestaltung der Dinge zu verstehen, so ergibt sich praktisch die Notwendigkeit, in der Erklärung auch an vielen anderen Stellen außer den Gesetzen die gegebenen Verhältnisse zu berücksichtigen. „Ist jemand geneigt, von den beiden Elementen des Erkenntnisbildes der Welt nur den erkannten Gesetzen den Titel ‚Wissenschaft' zu verleihen, der Tatsachenfeststellung aber, ohne welche jene niemals ein Bild der Wirklichkeit ergäben, ihn vorzuenthalten, so ist dies eine belanglose Eifersucht auf Worte. Hat man sich jene Machtgrenze der Gesetze gegen die Wirklichkeit klar gemacht, so stellt uns das Dasein eben vor zwei gesonderte Arten von Problemen, die es zu lösen, aber nicht zu titulieren gilt."[1])

Selbst die Naturwissenschaften, die doch als Ideal der

[1]) Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie. S. 105.

Gesetzeswissenschaft gelten, können nicht umhin, individuellen Objekten einen Eigenwert beizumessen und sie um ihrer selbstwillen zum Gegenstand des Studiums zu machen. Einzelne naturwissenschaftliche Disziplinen wie die Geographie und Geologie haben sogar in erster Linie die Aufgabe, die Erkenntnis konkreter Verhältnisse zu vermitteln.

5. Eine strenge Scheidung der Wissenschaften in dem Sinne, daß die einen nur die Erkenntnis des Allgemeinen, die anderen nur die des Individuellen anstreben, gibt es nicht. Jede Wissenschaft enthält beide Momente. Immerhin tritt hier dieses, dort jenes in den Vordergrund, und nach dieser vorherrschenden Tendenz kann man zwei Gruppen von Wissenschaften unterscheiden. So unterscheidet Windelband nomothetische und idiographische oder Gesetzes- und Ereigniswissenschaften. Zu jenen rechnet er die Natur-, zu diesen die Geisteswissenschaften. H. Maier spricht von Begriffs- und Individualwissenschaften. In ähnlichem Sinne stellt Rickert das naturwissenschaftliche Erkennen dem historischen gegenüber, ohne zu verkennen, daß es auch in der Naturwissenschaft „historische" und in der Geschichte „naturwissenschaftliche" Bestandteile gibt: „Daß alle empirischen Wissenschaften entweder naturwissenschaftlich oder historisch verfahren müssen, darf also zwar nicht so verstanden werden, als gäbe es eine Gruppe von Wissenschaften, die rein naturwissenschaftlich, und eine andere, die rein geschichtlich ist, sondern die Einteilung gilt nur in dem Sinne, daß durch sie zwei Haupttendenzen der wissenschaftlichen Arbeit gekennzeichnet werden sollen."[1])

6. Die Geschichte gehört zu den Individualwissenschaften, und es kann nicht ihr ideales Ziel sein, Gesetzeswissenschaft zu werden.

Dies ergibt sich schon aus der Beschaffenheit ihres Objekts. Die Träger des historischen Handelns, die einzelnen Personen sowohl wie die Völker, sind ausgesprochene

[1]) Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen 1896/1902. S. 298. Eine ähnliche Einschränkung bei Windelband, Geschichtsphilosophie. Berlin 1916. S. 44.

Individualitäten, und zwar in viel höherem Maße als die Naturwesen. Sie haben als Individuen auch mehr Eigenwert als diese und fordern daher das wissenschaftliche Interesse in ganz anderer Weise heraus. Das historische Geschehen selbst ist ebenfalls individuell, es besteht aus einer Tatsachenreihe, die sich weder als Ganzes noch in ihren Teilen in derselben Form wiederholt. Die historischen Tatsachen lassen sich daher, wie früher gezeigt worden ist, nicht restlos als Auswirkung allgemeiner Gesetze verstehen, sondern jede von ihnen will in ihrer Besonderheit durch die Erfahrung festgestellt werden.

Der zweite Grund liegt in der Eigenart des historischen Erkennens. Wie es sich seit alter Zeit herausgebildet hat, will es in erster Linie gerade das Charakteristische der einzelnen Entwicklungsperioden und Ereignisse des Menschheitslebens erfassen, und in der Erklärung der Tatsachen will es die konkreten Ursachen des einzelnen Falles aufdecken. Als Gesetzeswissenschaft dagegen würde die Geschichte einzelne Personen, Familien, Völker und Tatsachen nur zur Veranschaulichung der allgemeinen Gesetze erwähnen, sie wäre in ihrer Vollendung eine Wissenschaft, die keine Namen nennt. „Aus einer wirklich begrifflichen Darstellung der Geschichte müßten, wie H. Rickert treffend bemerkt, nicht nur die Einzelpersönlichkeiten, sondern auch die Völker ausscheiden, und dieselbe würde nicht so aussehen wie Lamprechts ‚Deutsche Geschichte', sondern wie Comtes ‚Histoire sans noms d'hommes ou même sans noms de peuples'."[1]) Die Geschichte würde damit den Inhalt verlieren, der ihr nach allgemeiner Auffassung wesentlich ist. Und wenn man ihr diese Gestalt geben könnte und wollte, so würde neben der Geschichte als Gesetzeswissenschaft dennoch die alte Art der Geschichtschreibung fortleben, weil das individuelle Moment in der historischen Entwicklung der Menschheit eine zu große Eigenbedeutung hat, als daß es unberücksichtigt bleiben könnte.

Nun gibt es allerdings im historischen Geschehen auch

[1]) Bernheim a. a. O S. 166.

Übereinstimmungen und Regelmäßigkeiten, die als Gesetze im weiteren Sinne des Wortes bezeichnet werden können. Die Geschichtswissenschaft wird neben dem Unterscheidenden dieses Gemeinsame und Typische ebenfalls ins Auge fassen. Aber diese Erkenntnis ist ihr nicht Selbstzweck, sondern Mittel, um durch Vergleiche ein besseres Verständnis einzelner Ereignisse, einzelner Perioden und der ganzen historischen Entwicklung zu gewinnen. Die Geschichte stellt also das Allgemeine in den Dienst des Individuellen. Sie behandelt es auch nur, soweit der Zusammenhang der Tatsachen es gerade fordert. Die gesonderte und systematische Erforschung dieser Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Lebens überläßt sie anderen Disziplinen wie der Psychologie, Soziologie und Geschichtsphilosophie. „Die Geschichte selbst ist nicht vergleichende Geschichtsbetrachtung."[1])

Die Geschichte wäre indessen nicht Wissenschaft, wenn sie bei der Mannigfaltigkeit der Tatsachen stehen bliebe. Als Wissenschaft muß sie danach streben, die Vielheit irgendwie zur Einheit zusammenzuschließen. Sie tut dies in der Weise, daß sie die einzelnen Ereignisse in einen weiteren Rahmen hineinstellt und ihre Verbindungsfäden aufdeckt. Das ihr vorschwebende Ideal ist eine Universalgeschichte, die das Ganze des historischen Verlaufs als eine einzige zusammenhängende Entwicklungsreihe erfaßt und zur Darstellung bringt. In diesem Streben nach Einheit liegt zugleich ein Aufstreben zum Allgemeinen, nicht nur insofern, als die Forschung dabei von spezielleren zu umfassenderen Objekten fortschreitet, sondern auch deshalb, weil sie aus der Fülle von Einzelheiten die leitenden Tendenzen (Ideen) herausarbeitet. Hand in Hand mit dieser Hinwendung zum Allgemeinen geht eine Abstraktion vom Besonderen. Der Historiker übergeht vieles einzelne und hebt aus der Fülle der Erscheinungen das heraus, was sich mit anderen Tatsachen zu einer höheren Einheit verbindet. Darin äußert sich eine gewisse Verwandtschaft mit den Begriffs- und Gesetzeswissenschaften. Aber das Allgemeine, das der Historiker

[1]) H. Maier a. a. O. S. 15.

anstrebt, ist nicht das des Allgemeinbegriffs. Es schließt zwar ebenfalls eine Vielheit in sich, bleibt aber selbst etwas Individuelles. Eine Epoche, die Geschichte eines Volkes, die Geschichte der ganzen Menschheit ist etwas Einmaliges von individueller Beschaffenheit. Das einzelne steht hier deshalb zum Allgemeinen nicht im Verhältnis des Individuums zur Art, sondern des Teiles zum Ganzen, an dessen Aufbau es mitwirkt.

## § 27. Die Feststellung der historischen Tatsachen.

1. Die erste Aufgabe der Geschichte ist die Feststellung der historischen Tatsachen. Eine genauere Anleitung dazu gibt die historische Methodenlehre. Hier sei deshalb der Weg der geschichtlichen Forschung bloß angedeutet, und nur die Punkte, die ein besonderes philosophisches Interesse verdienen, seien etwas ausführlicher behandelt.

2. Während der Naturforscher in der Regel grundsätzlich die Möglichkeit hat, sich die Tatsachen, die er prüfen will, durch Experiment oder Beobachtung unmittelbar zugänglich zu machen, ist der Historiker nur in seltenen Fällen Augen- und Ohrenzeuge dessen, was er berichtet. Die Tatsachen, die er untersucht, gehören zum größten Teil einer ihm persönlich unerreichbaren Vergangenheit an. Er hat sie aus dem zu ermitteln, was in der Gegenwart von ihnen Kunde gibt. Als Quelle kommt in erster Linie die Überlieferung in Betracht, die mündlicher, schriftlicher oder bildlicher Art sein kann. Ihre Ergänzung findet die Überlieferung durch die Überreste, die sich von den Ereignissen, Zuständen und Erzeugnissen der Vergangenheit selbst erhalten haben.[1]) Diese Zeugen der Vergangenheit können ihren Ursprung dem ausdrücklichen Bestreben, späteren Zeiten Nachricht zu geben, verdanken (Urkunden, Denkmäler,

[1]) „Zu den Überresten im weitesten Sinne gehört alles, was von früheren Menschen und ihrer Tätigkeit übrig geblieben ist." A. Meister, Grundzüge der historischen Methode². Leipzig 1913. S. 9.

Inschriften) oder auch ohne diese Absicht entstanden sein (körperliche Überreste, Erzeugnisse von Wissenschaft, Kunst, Gewerbe usw.).

Der Historiker hat nun die Aufgabe, das Quellenmaterial zu sammeln und kritisch zu sichten.

3. Die kritische Prüfung erstreckt sich zunächst auf die Echtheit und Unverfälschtheit der Quellen. Eine Quelle ist echt, wenn sie wirklich auf den zurückgeht, der sie als ihren Verfasser nennt, und bei anonymen Stücken, wenn sie aus der Zeit und Umgebung stammt, aus der sie stammen will oder auf die sie bis dahin allgemein zurückgeführt worden ist. Eine Quelle ist unverfälscht, wenn sie ihre ursprüngliche Gestalt bewahrt hat.

4. An zweiter Stelle untersucht die Kritik die Glaubwürdigkeit der Quellen. Bei den sog. Überresten kommt diese Frage weniger in Betracht. Sie bezeugen mit Sicherheit die Vorgänge, von denen sie herrühren. Es ist nur zu erwägen, wieviel aus ihnen gefolgert werden darf. Um so wichtiger ist die Frage bei der Überlieferung.

Um die Glaubwürdigkeit eines Berichts abzumessen, sucht man vor allem, soweit es möglich ist, ein Urteil über die Persönlichkeit des Berichterstatters zu gewinnen. Die Prüfung läuft im wesentlichen darauf hinaus, ob der Berichterstatter die Wahrheit sagen konnte und wollte.

Die Möglichkeit eines wahrheitsgetreuen Berichts ist naturgemäß am größten bei Augen- und Ohrenzeugen. Doch können auch bei ihnen Fehler der Sinnesorgane, räumliche Entfernung, Mangel an geistiger Bildung, Unaufmerksamkeit, seelische Erregung, Suggestion, Voreingenommenheit usw. Anlaß zu Irrtümern geben. Die moderne Aussagepsychologie zeigt, daß diese Fehlerquelle bedeutender ist, als man früher angenommen hat.[1]) Es muß daher untersucht werden, ob und inwieweit der Zeuge imstande gewesen ist,

[1]) Vgl. W. Stern, Beiträge zur Psychologie der Aussage. Leipzig 1903 ff. W. Switalski, Zur Psychologie der Greuelaussagen. Jn Pfeilschifter, Deutsche Kultur, Katholizismus u. Weltkrieg. Freiburg 1915.

richtig zu beobachten. Dabei ist nicht nur seiner Individualität, sondern auch seinem Standpunkt und seiner seelischen Verfassung zur Zeit des Ereignisses Rechnung zu tragen. Daran schließt sich die Frage, ob er die Fähigkeit besaß, seine Beobachtungen in angemessener Form wiederzugeben. Stützt sich ein Bericht auf fremde Zeugenaussagen, so sind diese in ähnlicher Weise zu prüfen. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß die Weitergabe eines Berichts, besonders, wenn viele Mittelspersonen in Betracht kommen, leicht Trübungen durch Mißverständnisse oder absichtliche Änderungen zur Folge hat.

Die Wahrhaftigkeit eines Autors ist an der Lauterkeit seines Charakters und an dem Umstand zu ermessen, ob er ein Interesse an einer unwahren oder gefärbten Darstellung hatte. Es muß deshalb besonders seine Parteizugehörigkeit in Rechnung gestellt werden. Bringt der Berichterstatter offen auch das zum Ausdruck, was der eigenen Partei abträglich und dem Gegner günstig ist, so ist dies ein bemerkenswertes Kennzeichen seiner Wahrheitsliebe.

Ein wichtiges Hilfsmittel, die Zuverlässigkeit einer Quelle zu erproben, ist der Vergleich ihrer Darstellung mit Parallelberichten anderer Quellen. Stimmen mehrere voneinander unabhängige Quellen in einem Bericht überein, so gewinnt ihr Zeugnis naturgemäß stark an Gewicht. Dies gilt besonders dann, wenn die Zeugen ihrem Charakter, ihren Interessen, ihrer Lebensstellung und Lebensauffassung nach sehr verschieden sind. Ihre Übereinstimmung läßt sich in einem solchen Falle nur daraus erklären, daß ihrem Bericht derselbe Tatbestand zugrunde liegt. Weichen die Berichte voneinander ab, so hat die Kritik zu untersuchen, ob sich die Angaben kombinieren lassen, und, wenn der Widerspruch bestehen bleibt, an der Hand der allgemeinen Kriterien abzuwägen, auf welcher Seite die Wahrheit ist.

Noch bedeutsamer als ein Parallelbericht ist die Bestätigung eines Berichts durch Überreste, die sich von dem berichteten Ereignis selbst erhalten haben.

5. Die Quellenaussagen bilden die äußeren Kriterien der

historischen Wahrheit. Innere Kriterien sind die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der berichteten Tatsachen. Das Urteil darüber ergibt sich teils aus allgemeinen Erwägungen, besonders solchen psychologischer Art, teils aus der Untersuchung des näheren Zusammenhanges der Tatsachen. Man prüft, ob das, was berichtet wird, mit den allgemeinen Gesetzen des Natur- und Geisteslebens, mit den Zeitereignissen, dem Geiste der Zeit und dem Charakter der handelnden Personen in Einklang steht.

Die inneren Kriterien können als Hilfskriterien gute Dienste leisten, für sich allein jedoch, ohne Unterstützung durch äußere Kriterien oder im Gegensatz zu ihnen, führen sie leicht irre. Sie sind daher sehr vorsichtig zu benutzen.

Dies gilt in erster Linie von dem Kriterium der Wahrscheinlichkeit. Selbst das Unwahrscheinlichste kann geschehen und geschieht. Die Unwahrscheinlichkeit allein genügt deshalb nicht, einen Bericht als unglaubwürdig abzulehnen. Sie fordert nur eine sorgfältigere Prüfung der äußeren Zeugnisse.

Stärker fällt die Unmöglichkeit ins Gewicht. Doch ist dies nicht immer in gleichem Maße der Fall, weil der Begriff des Unmöglichen in mehrfachem Sinne gebraucht wird.

Was einen inneren Widerspruch enthält, nennt die Philosophie metaphysisch unmöglich. Es ist z. B. metaphysisch unmöglich, daß ein Körper lebend und tot zugleich ist, daß eine Handlung, die auf innerer Nötigung beruht, ein Akt freier Selbstbestimmung ist. Die metaphysische Unmöglichkeit hat absoluten Charakter und kann von keiner Macht der Welt durchbrochen werden. Gegen sie vermag deshalb keine äußere Bezeugung aufzukommen. Das metaphysisch Unmögliche kommt für den Historiker nicht in Betracht.

Moralisch unmöglich ist, was den festgewurzelten Gewohnheiten sittlicher Wesen widerspricht. Moralisch unmöglich ist z. B., daß eine Mutter ihr Kind haßt, daß ein Ehrenmann einen Diebstahl begeht oder umgekehrt ein Gewohnheitsdieb die günstige Gelegenheit zum Diebstahl nicht benutzt. Die moralische Unmöglichkeit ist im Grunde nur

ein hoher Grad von Unwahrscheinlichkeit, sie hat deshalb auch nur relative Bedeutung. Das moralisch Unmögliche geschieht in der Regel nicht, es kann aber geschehen. Der Historiker darf es daher nicht unbedingt ausschließen.

Physisch unmöglich ist, was den Naturgesetzen widerspricht oder doch über die Kräfte der Natur hinausgeht. Wir bezeichnen das physisch Unmögliche, wenn es wirklich wird, auch als Wunder.

Die Grenze des physisch Möglichen ist im einzelnen Falle nicht immer leicht zu bestimmen, da die Naturkräfte dem Menschen nur unvollkommen bekannt sind. Man wird daher nicht vorschnell von einer physischen Unmöglichkeit sprechen dürfen.

Liegt aber irgendwo wirklich eine physische Unmöglichkeit vor, so fragt es sich weiter, ob das physisch Unmögliche auch absolut unmöglich ist. Wir stehen hier vor einem alten heiß umstrittenen Problem. Die Stellungnahme ist je nach der Weltanschauung verschieden. Die Entscheidung hängt insbesondere vom Gottesbegriff ab. Die Antwort des Atheismus ist ohne weiteres gegeben. Auch der Pantheismus muß das Wunder leugnen. Gilt die Formel Deus sive natura, gibt es keine überweltlichen Kräfte, so ist eine Durchbrechung des Naturzusammenhanges undenkbar. Der Theismus dagegen vermag infolge seines Glaubens an einen persönlichen überweltlichen Gott die Möglichkeit des Wunders anzuerkennen. Doch werden auch im Namen des theistischen Gottesbegriffs Einwände erhoben. Man sagt, das Wunder wäre als nachträgliche Korrektur der Weltordnung ein Beweis der Veränderlichkeit Gottes oder seiner Unfähigkeit, von vornherein eine vollkommene Welt zu schaffen. Gott dürfe den Naturzusammenhang auch aus dem Grunde nicht durchbrechen, weil er dadurch ein Moment der Willkür hineintrüge und die auf der lückenlosen Geschlossenheit der Naturkausalität beruhende Sicherheit des Naturerkennens gefährdete. Mit diesen Bedenken von seiten des Gottesbegriffs verbindet sich ein Einspruch von seiten der modernen Naturauffassung, die das ganze Natur-

geschehen an feste, mit Notwendigkeit wirkende und keine Ausnahme gestattende Gesetze gebunden denkt.

Der Historiker wird nun in der Regel mit einer bestimmten Weltanschauung an die Wunderberichte herantreten und dementsprechend zu ihnen Stellung nehmen. Der Wundergläubige wird sich nicht ohne weiteres ablehnend verhalten, sondern seine Zustimmung von einer Prüfung des einzelnen Falles abhängig machen. Wer dagegen ein Wunder für unmöglich hält, wird von vornherein jedem Wunderbericht den Glauben versagen. Man hat allerdings behauptet, die Weltanschauung lasse die Entscheidung über die Tatsächlichkeit historischer Vorgänge vollkommen frei und sei nur für das Werturteil maßgebend. Dies gelte auch für die Würdigung der Wunderberichte. Der Unglaube brauche die in solchen Berichten erzählten Tatsachen nicht zu leugnen, er erkläre sie nur anders als der Glaube. Unter Hinweis auf die protokollarischen Berichte über die Wunder des hl. Bernhard von Clairvaux im liber miraculorum S. Bernhardi sagt Bernheim, der im übrigen selbst hervorhebt, wie sehr die Weltanschauung des Historikers sich auch in Tatsachenfragen geltend macht: „An der Tatsächlichkeit der Vorgänge an sich ist in dem Falle des hl. Bernhard und in hundert anderen Fällen gar nicht zu zweifeln, und niemand kann daran zweifeln wollen, der das Mittelalter verstehen will, sei er weß Glaubens er will. Was man bezweifeln kann, ist nur die Auffassung und Beurteilung dieser Vorgänge als wunderbarer.... Der wundergläubige Katholik unterscheidet sich in seinem Standpunkt von unserem nicht etwa dadurch, daß er zu der Wahrhaftigkeit der Berichterstatter mehr Zutrauen hat — wir haben ganz dasselbe —, sondern dadurch, daß er die Tatsachen, die jene berichten, anders als wir (und in diesem Falle übereinstimmend mit den Autoren) beurteilt."[1]) Nun ist zwar die Tatsachenfrage mit der Weltanschauung weniger innig verknüpft als die Frage des Werturteils. Es läßt sich daher im allgemeinen unter Vertretern verschiedener Weltanschauungen leichter in jener als in die-

[1]) Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode. S. 328 f.

ser eine Übereinstimmung erzielen. Es gibt aber doch Tatsachen, die mit einer bestimmten Weltanschauung unverträglich sind, und andere, die ihr zum wenigsten Schwierigkeiten bereiten. Aus diesem Grunde wird der philosophische und religiöse Standpunkt des Forschers oft auch das Urteil über die Glaubwürdigkeit eines Berichts beeinflussen. Das wird besonders bei Wunderberichten der Fall sein. Der Ungläubige wird gut bezeugte wunderbare Tatsachen vielleicht anerkennen, wenn er meint, sie natürlich erklären zu können. Wo dieses offenbar unmöglich ist wie bei einer Totenerweckung, zwingt seine Weltanschauung ihn, die Tatsachen zu leugnen. In diesem Sinne sagt Wundt: „Darum wird kein wirklicher Historiker heute noch den Bericht eines Wunders, auch wenn er von noch so zuverlässigen und voneinander unabhängigen Zeugen herrühren sollte, für glaubwürdig ansehen.“[1])

Es ist psychologisch unmöglich, diesen Einfluß der Weltanschauung auf die historische Forschung völlig zu unterbinden. An den Historiker eine solche Forderung zu richten und aus ihrer Erfüllung eine Voraussetzung der Objektivität zu machen, geht auch aus dem Grunde nicht an, weil sonst der Geschichte die Anwendung innerer Kriterien überhaupt untersagt werden müßte. Darf der Forscher seine ganze Welt- und Menschenkenntnis heranziehen, um über die innere Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses zu urteilen, so darf er auch seine Weltanschauung dazu benutzen, wenn er sie für wohl begründet hält, und zuweilen muß er auf sie zurückgreifen, um eine Entscheidung zu treffen. Der Historiker handelt daher nicht unrecht, wenn er sich auf Grund seiner Weltanschauung zunächst sträubt, ein Wunder als Tatsache anzuerkennen. Der Glaube selbst verwendet ja bei der Prüfung der Wunderberichte ebenfalls innere Kriterien und lehnt unter Berufung auf solche Gründe jedes Wunder ab, das den Eindruck der Spielerei macht oder unedle Motive verrät und deshalb Gottes unwürdig erscheint. Wenn es danach dem Forscher nicht verwehrt werden darf,

[1]) Logik. II S. 379.

sich auf seine Weltanschauung zu stützen, so hat er doch die Pflicht, nach Kräften darüber zu wachen, daß sie nicht zu einer Fehlerquelle für ihn wird. Er muß sich bewußt bleiben, daß die Weltanschauung sich an der Wirklichkeit zu orientieren und nicht die Tatsachen nach sich zu modeln hat. Er hat daher die Berichte möglichst objektiv zu prüfen und darf das äußere Zeugnis nicht einer vorgefaßten Meinung zuliebe vergewaltigen.

Was absolut unmöglich ist, kann allerdings niemals Tatsache werden, und wenn dies vom Wunder gesagt werden könnte, brauchte der Historiker mit ihm nicht zu rechnen. Aber eine solche Unmöglichkeit läßt sich nicht erweisen.

Ein Wunder wäre absolut unmöglich, wenn es keine übernatürlichen Kräfte gäbe oder diese in den Weltlauf nicht eingreifen könnten. Nun bedarf es zwar eines eingehenden Beweises, um positiv darzutun, daß solche Kräfte wirklich existieren. Die Möglichkeit ihrer Existenz dagegen muß ohne weiteres zugegeben werden, weil wir naturgemäß nie mit Sicherheit behaupten können, daß die uns bekannte Welt den ganzen Bereich des Seins erschöpft.

Die Einwände, die im Namen des reinen Gottesbegriffs und der Naturerkenntnis gegen die Möglichkeit des Wunders erhoben werden, sind nicht stichhaltig.

Das Wunder setzt nicht, wie man behauptet, eine Veränderung im göttlichen Willen voraus. Es kann von vornherein in den Weltplan Gottes aufgenommen sein, indem Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, in der Welt auch ohne Vermittlung der Naturkräfte zu wirken. Und dieser Entschluß wieder entspringt nicht notwendig der Ohnmacht, die außerstande ist, den Naturlauf zweckmäßig durch allgemeine Gesetze zu regeln, er kann ein Ausfluß der Güte Gottes sein, die sich dem Menschen noch unmittelbarer und deutlicher als durch die Natur offenbaren will.

Von seiten der Natur steht einem solchen Eingreifen Gottes kein unüberwindliches Hindernis entgegen. Die Naturkräfte wirken zwar mit Notwendigkeit nach bestimm-

ten Gesetzen, aber nur so lange, als keine höhere Macht ihnen entgegenwirkt. Die Erfahrung zeigt, daß in der Welt selbst vielfach höhere Kräfte den niederen ein neues Verhalten vorschreiben. So werden die physikalisch-chemischen Kräfte im Organismus zu einer Wirkungsweise bestimmt, die ihnen an sich nicht eigen ist, und die organische Welt wiederum ist mit der anorganischen dem Menschen unterworfen, der nach seinen Ideen bestimmend in die Prozesse eingreift. Mit welchem Recht sollte die Natur gerade Gott gegenüber eine absolute Selbständigkeit behaupten?

Die Sicherheit des Naturerkennens würde das Wunder nur in Frage stellen, wenn ein übernatürliches Eingreifen jeden Augenblick zu erwarten wäre und unsichtbare Hände in versteckter Weise immer wieder die Fäden der exakten Untersuchung verwirrten. Anders ist es, wenn die Weisheit Gottes darauf achtet, daß das Wunder nur als seltene und deutlich erkennbare Ausnahme geschieht. Es verbleibt alsdann dem Naturgeschehen eine weitgehende relative Regelmäßigkeit. Mehr als diese kommt ihm, auch abgesehen vom Wunder, nicht zu, da jeder Prozeß durch das Eingreifen neuer Kräfte abgeändert werden kann, und eine Regelmäßigkeit solcher Art genügt der Wissenschaft. Das wissenschaftliche Erkennen, sagt mit Recht E. Becher, bleibt „durchaus möglich, wenn sich auch nicht alles und jedes absolut gesetzmäßig verhält. Wenn nur die Regellosigkeit nicht überhandnimmt, behalten unsere Realwissenschaften ihren guten Sinn“.[1]) Und L. Busse bemerkt treffend: „Nicht die Erkenntnis der absoluten Unentbehrlichkeit des Prinzips der geschlossenen Naturkausalität, sondern die trotzig stolze Gemütsstimmung, die, wenn sie nicht alles hat, gar nichts zu haben vermeint, ist es, welche dasselbe zu einem Hauptglaubenssatz der ganzen Naturphilosophie hinaufschraubt und jeden Zweifel an seiner absoluten Wahrheit als verdammungswürdige Ketzerei, als Sünde wider den heiligen Geist der Naturwissenschaft hinstellt.“[2])

---

[1]) E. Becher, Naturphilosophie. Leipzig 1914. S. 118.
[2]) L. Busse, Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig 1903. S. 401.

Nach dem Gesagten muß das Wunder als möglich gelten, es wird aber, wenn es vorkommt, den Charakter eines seltenen Ausnahmeereignisses haben. Der Historiker wird daher einem Wunderbericht zwar mit großer Vorsicht gegenüberstehen, das Wunder aber nicht a priori ablehnen dürfen.

6. An die Prüfung des Wertes der Quellen schließt sich die Interpretation an, die den genaueren Sinn ihrer Angaben klarstellt. Wo die Berichte zwischen den Tatsachen eine Lücke lassen, setzt die Kombination ein, die aus den Umständen, dem Charakter der handelnden Personen oder allgemeinen psychologischen Erwägungen zu ermitteln sucht, wie der Hergang gewesen ist. Auf Grund der gefundenen Daten konstruiert der Historiker schließlich ein zusammenhängendes Bild und weckt damit die Vergangenheit zu neuem Leben. Diese seine Tätigkeit wird Reproduktion genannt. Sie vermittelt den Übergang zur Darstellung.

## § 28. Die Erklärung der Tatsachen.

1. Die Wissenschaft soll die Tatsachen nicht nur feststellen, sondern auch erklären, d. h. aus ihren Ursachen verstehen. Dementsprechend hat die Geschichte die historischen Erscheinungen nicht bloß zu erkunden und äußerlich aneinanderzureihen, sondern auch ihren Gründen nachzugehen und damit zugleich den inneren Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen. Sie soll nicht nur sagen, was gewesen ist, sondern auch, wie alles so gekommen ist.

Stufenweise ist die Geschichte im Laufe der Zeit diesem Ideal näher gekommen. Am Anfang der Entwicklung steht die erzählende Geschichte, die nur die Tatsachen als solche berichtet. Ihr erster klassischer Vertreter ist Herodot. Es folgt die pragmatische Geschichtschreibung, die in Thukydides, Polybius und Tacitus einen hohen Grad der Vollendung erreicht. Sie verfolgt einen lehrhaften Zweck und will aus der Vergangenheit für die Gegenwart lernen. Zu diesem Zweck sucht sie die Motive der handelnden Per-

sonen aufzudecken. Sie gibt also vorwiegend eine psychologische Erklärung. Mit Beginn der Neuzeit bildet sich die genetische Geschichtsauffassung aus, die nicht bloß die psychischen, sondern alle Faktoren der Geschichte in Betracht zieht, um den Zusammenhang der Tatsachen bloßzulegen.

2. Handelndes Subjekt in der Geschichte ist der Mensch. Andere Faktoren werden nur dadurch historisch wirksam, daß sie den Menschen zum Handeln bestimmen. Die historische Erklärung wird daher in letzter Linie immer auf die menschliche Natur zurückkommen, und da der Entschluß zum Handeln von der Seele ausgeht, wird sie im wesentlichen psychologisch sein.

Dabei ist außer der Individual- die Sozialpsychologie heranzuziehen. Auf die Masse zurückzugehen, erweist sich als notwendig, nicht nur, weil eine Berücksichtigung aller einzelnen Individuen vielfach undurchführbar ist, sondern auch deshalb, weil sich im Zusammenwirken neuartige seelische Erscheinungen ergeben. Die Möglichkeit einer kollektiven Erklärung liegt darin begründet, daß das Verhalten der Menge in vielen Fällen eine weitgehende Übereinstimmung zeigt. Da es jedoch keine besondere, über den Individuen stehende Massenseele gibt und das Verhalten des Ganzen durch das seiner Teile bestimmt wird, so muß sich auch die Sozialpsychologie auf der Individualpsychologie aufbauen. Es muß ferner in Rechnung gestellt werden, daß die Masse keine homogene Einheit ist, sondern aus Individuen besteht, von denen jedes ein selbständiges und eigenartiges Handeln aufweisen kann. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß aus der Masse einzelne führende Persönlichkeiten hervorragen. Es ist, wie wir früher gezeigt haben, unmöglich, die ganze Geschichte auf Massenbewegungen zurückzuführen und sozialpsychologisch zu verstehen. Der Historiker hat daher beide Faktoren zu berücksichtigen und in jedem Falle den Einfluß von Masse und Persönlichkeit besonders abzuwägen.

3. Die psychologische Erklärung einer Handlung stößt

nun auf die Schwierigkeit, daß uns das Motiv der Handlung niemals unmittelbar gegeben ist. Gegeben sind nur die Handlung selbst, die vorausgehenden oder begleitenden Umstände und zuweilen die Angaben des Handelnden über seine Beweggründe. Aus diesen Daten ist das Motiv zu ermitteln. Wir erschließen es, indem wir von unserem eigenen Seelenleben aus das fremde zu verstehen suchen. In der Überzeugung, daß das Seelenleben der übrigen Menschen dem unseren verwandt ist, schreiben wir dem eigenen Empfinden allgemein menschliche Bedeutung zu und glauben daher sagen zu können, was in der Seele eines Menschen, der unter gewissen Bedingungen eine bestimmte Handlung setzt, vorgeht. Dieser Schluß ist wesentlich ein Analogieschluß. Er stützt sich auf die Voraussetzung, daß einem ähnlichen äußeren Verlauf auch ein ähnlicher innerer Zusammenhang entspreche.

Da die Annahme, daß die Menschen in den Grundzügen ihres Wesens übereinstimmen, durch die Erfahrung auf Schritt und Tritt bestätigt wird, so hat der Analogieschluß hier seine volle Berechtigung. Er bedarf indessen doch großer Vorsicht. Dieselbe Handlung kann, auch unter ähnlichen äußeren Umständen, sehr verschiedene Beweggründe haben, weil das Seelenleben der Menschen neben den übereinstimmenden Zügen weitgehende individuelle Besonderheiten aufweist. Die Entscheidung wird daher nur dann das Richtige treffen, wenn sie den Charakter der Zeit, in der die Handlung spielt, und die Eigenart der handelnden Persönlichkeit berücksichtigt. Hier ergibt sich allerdings insofern eine Schwierigkeit, als wir die Eigenart eines Menschen nur aus seinem Handeln erschließen und dieses wiederum nur aus jener richtig verstehen können. Der Zirkel wird praktisch gelöst, indem zunächst versuchsweise auf grund einer Anzahl von Handlungen ein bestimmter Charakter angenommen und diese Hypothese dann durch Anwendung auf das gesamte Verhalten der Persönlichkeit erprobt wird. Das einzelne Symptom für sich läßt mehrere Deutungen zu. Wenn aber viele Symptome in dieselbe Rich-

tung weisen, so ergibt sich eine relative Eindeutigkeit des Schlusses.[1])

Die Berücksichtigung der Individualität des handelnden Subjekts bei der psychologischen Interpretation der Tatsachen setzt in dem Historiker die Befähigung voraus, sich in ein von dem eigenen verschiedenes Seelenleben hineinzudenken. Diese Fähigkeit ist dem Menschen gegeben. Wir vermögen bis zu einem gewissen Grade auch das nachzuempfinden, was wir selbst nie innerlich erlebt haben. Man braucht kein Cäsar zu sein, um Cäsar zu verstehen, kein Luther, um Luther zu begreifen, kein Richard III., um diesen zu würdigen. „Die Grenze, an der unser Verständnis von Personen versagt oder zweifelhaft wird, liegt also keineswegs da, wo die Deckung unseres persönlich gelebten Denkens, Erfahrens, Fühlens mit dem der historischen Persönlichkeit endet, sondern reicht, wenn auch nicht unbegrenzt, so doch jedenfalls ein Stück weit über diese Deckungslinie hinaus."[2])

Ihren inneren Grund hat diese Fähigkeit des Nachempfindens darin, daß alle Anlagen und Triebkräfte, die sich in der Menschheit entfalten, in jedem einzelnen Menschen wenigstens keimhaft vorhanden sind. Haben wir einen seelischen Akt nicht mit der Kraft einer historischen Persönlichkeit, so haben wir ihn vielleicht in schwächerem Maße erlebt. Kennen wir persönlich eine bestimmte Reaktion nicht auf demselben Gebiet des Seelenlebens, so ist sie uns vielleicht auf einem anderen vertraut. Wer z. B. die Wissenschaft liebt, wird bei anderen die Liebe zur Kunst verstehen. Ist uns eine Handlung selbst fremd, so haben wir vielleicht doch den Antrieb oder die Versuchung dazu in uns erfahren, und ist uns ein seelischer Vorgang als Ganzes unbekannt, so kennen wir vielleicht die Elemente, aus denen er sich zusammensetzt. „Wer nur einigermaßen geschult ist in analytischer Selbstbesinnung, wird durchaus keine Schwierigkeit haben,

[1]) Simmel, a. a. O. S. 21; W. Stern, Die differentielle Psychologie. Leipzig 1911. S. 64.
[2]) Simmel a. a. O. S. 65.

aus innerer Erfahrung z. B. den Raubmörder zu begreifen. Jeder kennt das Vergnügen am materiellen Besitz und vermag auf Handlungen der Gewinnlust zurückzublicken; er hat auch erlebt, daß solche Gewinnlust stärker oder schwächer hervortrat, je nachdem ob ihr gegensätzliche Motive wie Gerechtigkeitssinn, Pflichtgefühl, Liebe usw. bald mehr, bald minder die Wage hielten. Er braucht nur ausgeschaltet zu denken die Triebfedern der Sympathie und des Rechtsgefühls, um, wenn nicht alle, so doch einige der bedeutendsten Prämissen zum Verständnis des Raubmörders zu besitzen."[1]) Und wenn wir zu einem Seelenzustand wirklich kein Analogon in uns vorfinden, so sind wir in gewissen Grenzen imstande, uns ein solches zu s c h a f f e n, indem wir uns in die Lage des Handelnden hineindenken und damit die Auslösungsbedingungen für ein ähnliches Erleben in uns herstellen.[2])

Je weiter sich die fremde Eigenart von der unseren entfernt, um so geringer wird allerdings die Möglichkeit des Verstehens. Die Unterschiede der Religion, der Nationalität, des Parteistandpunktes, der Bildung, der Gemütsart usw. erschweren daher das historische Verständnis. Auch ist die Gabe, sich in den Geist anderer Menschen und Zeiten hineinzudenken, nicht jedem in gleicher Weise gegeben. Sie begegnet uns in mannigfacher Abstufung, von der bescheidensten Veranlagung bis zur genialen Begabung, die fast instinktiv den Zusammenhang der Dinge erfaßt und keiner besonders reichen Lebenserfahrung bedarf, um das Leben zu durchschauen. „Das Genie kennt die Welt ohne Weltkenntnis." (F. Vischer.)

4. Außer der menschlichen Seele hat die Erklärung der historischen Tatsachen jene Faktoren zu berücksichtigen, die den Menschen in seinem Handeln beeinflussen. Sie sind im ersten Teile der Geschichtsphilosophie genannt und näher gekennzeichnet worden. Daß der Einfluß der N a t u r und des k u l t u r e l l e n M i l i e u s zu beachten ist, wird von

[1]) L. K l a g e s, Prinzipien der Charakterologie. Leipzig 1910. S. 23.
[2]) Vgl. W. S t e r n a. a. O. S. 51 ff.

niemand geleugnet. Viel umstritten dagegen ist die Frage der Einwirkung Gottes auf die Geschichte. Dieses Problem bedarf daher der besonderen Erörterung.

Die moderne historische Denkweise lehnt in der Regel eine Berücksichtigung transzendenter Faktoren ab. Sie vertritt das Immanenzprinzip, nach dem der ganze Gang der Geschichte aus natürlichen, innerweltlichen Ursachen zu erklären ist. Dieses Prinzip hat näherhin einen doppelten Sinn. Als ontologisches Prinzip behauptet es, daß die Geschichte ausschließlich das Werk natürlicher Ursachen sei. Als methodologisches Prinzip fordert es, daß der Historiker nur natürliche Ursachen zur Erklärung heranziehe und grundsätzlich von transzendenten Faktoren absehe.

Das Immanenzprinzip im ontologischen Sinne ist bereits früher zurückgewiesen worden. Selbst wenn alles Weltgeschehen unmittelbar aus natürlichen Ursachen zu erklären wäre, müßte die Weltordnung doch in letzter Linie auf Gott zurückgeführt werden. Wir haben aber gesehen, daß auch ein übernatürliches Eingreifen Gottes in den Weltlauf möglich und gut bezeugt ist. Die neuere Philosophie hat sich mehrfach diesem Gedanken insofern erschlossen, als sie wenigstens ein unmittelbares Wirken Gottes in der Seele des Menschen und ein Aufbrechen übernatürlicher Lebenstiefen mit neuen Inspirationen in den großen historischen Persönlichkeiten anzuerkennen geneigt ist. Um so entschiedener lehnt sie eine äußere Durchbrechung des Naturzusammenhanges ab. Grundsätzlich steht aber das äußere Wunder auf derselben Linie wie das innere.

Als methodologischer Grundsatz hat das Immanenzprinzip eine gewisse, jedoch nicht uneingeschränkte Berechtigung. Es ist durchaus richtig und angemessen, bei allen Vorgängen der Geschichte zunächst nach natürlichen Ursachen zu suchen, weil das Weltgeschehen in der Tat im allgemeinen natürlich verläuft. Daß aber alles in der Welt sich natürlich erklären lassen muß, ist kein notwendiges Postulat der Wissenschaft. Die Wissenschaft muß die Tatsachen nehmen, wie sie sind, und erklären, wie sie es verlangen. Wenn deshalb irgendwo die natürliche Erklärung

versagt und die Tatsachen einen unverkennbaren Hinweis auf transzendente Faktoren enthalten, so wird die wissenschaftliche Forschung auch diesen Spuren nachgehen dürfen und müssen. Eine Frage für sich ist es, ob diese Aufgabe noch der Geschichtswissenschaft zufällt. Wenn die Geschichte die Tatsachen nicht nur festzustellen, sondern auch zu erklären hat, so darf es ihr jedenfalls nicht verwehrt werden, alle in Betracht kommenden Ursachen ins Auge zu fassen. Es entspricht jedoch dem Herkommen, daß der Historiker als solcher dem Problem der göttlichen Vorsehung nicht in besonderen Untersuchungen nachgeht, sondern sich wie der Naturforscher im wesentlichen darauf beschränkt, den natürlichen Zusammenhang der Dinge klarzulegen. Wird die Aufgabe der Geschichte in dieser Weise begrenzt, so wird der Historiker dort, wo er eine natürliche Erklärung nicht zu geben weiß, dabei stehen bleiben, daß er die Tatsache konstatiert und das Rätselhafte des Vorgangs betont. Aufgabe der Philosophie bezw. Theologie ist es dann zu prüfen, ob die Tatsache wirklich übernatürlichen Charakter hat.

5. Was die Art und Weise angeht, wie die Wirkungen auf ihre Ursachen zurückzuführen sind, so behauptet die moderne naturwissenschaftliche Denkweise, daß jedes Kausalverhältnis ein gesetzmäßiger Zusammenhang sei und infolgedessen jede kausale Erklärung darin bestehe, den einzelnen Fall unter ein allgemeines Gesetz zu subsumieren und damit als notwendiges Resultat der gegebenen Bedingungen zu erweisen. Das gelte auch für die Geschichte. „Gerade dadurch unterscheidet sich die wissenschaftliche Betrachtungsweise der Dinge gegenüber der vulgären, daß, während diese in der Regel bei der Zufälligkeit der zeitlichen Erscheinungsfolge stehen bleibt ...., jene die aufeinanderfolgenden Vorgänge gesetzlich miteinander verknüpft. Deshalb ist die Kategorie des Gesetzes oder der Kausalität nicht etwa nur eine naturwissenschaftliche, vielmehr eine solche aller Wissenschaft überhaupt.“[1])

[1]) K. Sternberg, Zur Logik der Geschichtswissenschaft. Berlin 1914. S. 22 f.

Das naturwissenschaftliche Ideal der Kausalerklärung läßt sich indessen nicht unverändert auf das Gebiet der Geschichte übertragen. Die Naturwissenschaft strebt mit Recht diese Art der Erklärung an, weil die Naturprozesse gesetzmäßig verlaufen und ihr gesetzmäßiger Zusammenhang auch hinlänglich durchschaut werden kann. Die historischen Ereignisse sind nicht in demselben Maße als Auswirkung allgemeiner Gesetze zu verstehen. Die Geschichte vermag im günstigsten Falle zu zeigen, daß nach den Gesetzen der Psychologie ein bestimmter Gang der Entwicklung mit Wahrscheinlichkeit zu erwarten war, weil starke Kräfte in dieser Richtung wirkten. Sie vermag aber nie zu beweisen, daß das, was geschehen ist, auch geschehen mußte, sondern ist letzthin immer genötigt, sich an den vollendeten Tatsachen zu orientieren, um Gewißheit darüber zu gewinnen, welche Motive bei einem Ereignis den Ausschlag gegeben haben und nach welcher Seite die Entscheidung gefallen ist.

Die Gründe dieses Zurückbleibens der Geschichte hinter dem Ideal der naturwissenschaftlichen Erklärung ergeben sich aus den früheren Ausführungen über die historischen Gesetze.

Der erste Grund liegt in der Kompliziertheit der Verhältnisse. Schon bei den äußeren Faktoren der Geschichte stoßen wir auf sehr verwickelte Konstellationen, die wir nicht vollkommen übersehen. Die eigentliche irrationale historische Größe aber ist der handelnde Mensch mit seiner Individualität und seiner augenblicklichen Disposition, die unendlich viele Verschiedenheiten zeigen und von uns nur teilweise durchschaut werden. Nun wirken allerdings auch bei den Naturprozessen zahllose wechselnde Bedingungen mit, so daß die allgemeinen Gesetze nie in genau derselben Form Anwendung finden. Aber es lassen sich hier in vielen Fällen die einzelnen Bedingungen isolieren, so daß die Wirkung, die sie für sich allein hervorbringen, festgestellt und in einem allgemeinen Gesetz ausgesprochen werden kann. Bei einem fallenden Körper z. B. gelingt es, die Bedingungen so zu gestalten, daß die Wirkung der Schwerkraft für sich deut-

lich zum Ausdruck kommt. Und wenn das allgemeine Gesetz durch die besonderen Verhältnise modifiziert wird, so lassen sich bei vielen Naturprozessen die wichtigeren Umstände ausreichend übersehen, um in Rechnung gestellt werden zu können. Bei der Bewegung der Erde z. B. genügt es, die bekannte Einwirkung der Sonne, des Mondes und der Planeten zu berücksichtigen, der Einfluß der zahllosen Fixsterne kann als unwesentlich außer acht bleiben. Wo eine Isolierung der Phänomene nicht möglich ist oder die konkreten Verhältnisse nicht durchsichtig genug sind wie bei der Entwicklung der einzelnen Organismen, vermag auch die Naturwissenschaft die Notwendigkeit eines Vorganges nicht zu erweisen. Bei den historischen Ereignissen ist diese Kompliziertheit die Regel, und eine Isolierung der Bedingungen ist hier am entscheidenden Punkte undurchführbar. Man kann zwar die äußeren Bedingungen, aber nicht die menschliche Seele einfach gestalten, sondern ein Motiv immer nur an der ganzen komplizierten Individualität eines Menschen erproben.[1])

Die Unübersichtlichkeit der Verhältnisse für sich allein begründet nur eine praktische Unmöglichkeit, die historischen Ereignisse als notwendig zu erweisen. Wäre die Betätigung aller Faktoren der Geschichte streng gesetzmäßig, so müßte es an sich bei erschöpfender Kenntnis aller Bedingungen doch möglich sein, den Gang der Geschichte mit Sicherheit aus ihnen abzuleiten. Der Umstand indessen, daß der Wille des handelnden Menschen frei ist und außerdem der freie Ratschluß Gottes als Faktor in Betracht gezogen werden muß, macht die praktische Unmöglichkeit zu einer prinzipiellen.

Läge nur eine praktische Unmöglichkeit vor, so wäre die naturwissenschaftliche Erklärungsweise immerhin das ideale Endziel der Geschichte. Infolge der prinzipiellen Unmöglichkeit muß das Ziel selbst anders bestimmt werden. Wie es eine zweifache, eine gesetzmäßige und eine freie Kausalität gibt, sind auch zwei Arten kausaler

[1]) Vgl. O. Janssen, Das Wesen der Gesetzesbildung. Halle 1910. S. 226.

Erklärung als wissenschaftlich berechtigt anzuerkennen. Die naturwissenschaftliche sagt, warum es so kommen mußte, die historische, warum es tatsächlich so gekommen ist. Trotzdem wird die historische Erklärung nicht dabei stehen bleiben, das Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache als eine bloße, rein zufällige Tatsache zu konstatieren. Freies Handeln ist nicht grundloses Handeln, sondern ein Ausfluß bestimmter Motive. Auch ist der Mensch, wie wir früher bereits betont haben, keineswegs absolut frei. Es gibt mannigfache Faktoren, die auf seine Willensentscheidungen einwirken, und psychologische Gesetze, welche den Erfolg der Einwirkung bestimmen. Diese Gesetze wird die historische Erklärung heranziehen, wenn sie eine Entwicklung psychologisch verständlich machen will. Wie also das historische Geschehen neben der Freiheit ein Moment der Notwendigkeit enthält und darin dem Naturgeschehen verwandt ist, so hat auch die historische Erklärung, indem sie jenen gesetzmäßigen Zusammenhang aufdeckt, gewisse Berührungspunkte mit der naturwissenschaftlichen Erklärung, so daß sie dieser nicht als reiner Gegensatz gegenübersteht.

## § 29. Die Beurteilung der Tatsachen.

1. Nach einer vielfach vertretenen Auffassung hat die Geschichte nur die Tatsachen festzustellen und zu erklären, von jedem Werturteil dagegen vollständig abzusehen. Man fordert vom Historiker, er solle mit Ranke, dem Meister der „objektiven" Geschichtschreibung, danach streben, möglichst „sein Selbst auszulöschen", jede innere Stellungnahme zu vermeiden und zu einem bloßen Spiegel der Tatsachen zu werden, er solle nicht urteilen, sondern nur sagen, „wie die Dinge waren und wie alles so gekommen ist".

Eine starke Zurückhaltung im Werturteil entspricht nun gewiß dem allgemein anerkannten Ideal der Geschichte. Es völlig auszuschalten ist dagegen dem Historiker nicht nur psychologisch unmöglich, sondern auch durch die Aufgaben seiner Wissenschaft verwehrt. Das Werturteil gehört so not-

wendig zur Geschichte, daß Windelband, Rickert u. a. mit Recht das historische Erkennen im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen ein wertbeziehendes nennen.

2. Unentbehrlich ist der Geschichte ein Werturteil zunächst für die Auswahl des zu behandelnden Stoffes. Die Geschichte hebt aus der Fülle des Geschehens heraus, was ihr historisch bedeutsam erscheint. In dieser Auswahl liegt eine Wertung. Als Wertmaßstab dient dabei der Begriff der Kultur. Der Historiker erwähnt aus der Entwicklung der Menschheit das, was Kulturbedeutung hat, und auch dieses nur, insoweit es sozial bedeutsam ist. Die Erwähnung bringt jedoch an sich noch nicht zum Ausdruck, daß die betreffenden Ereignisse die Kultur gefördert haben, denn es werden auch destruktive Tendenzen berücksichtigt. Sie besagt nur, daß das Geschehene das Werden der Kultur irgendwie, sei es positiv, sei es negativ, beeinflußt hat.

3. Weiter geht der Historiker in seinem Werturteil, wenn er den Kulturwert der Tatsachen näher kennzeichnet und in irgendeiner Form eine Billigung oder Mißbilligung derselben ausspricht. Diese Art des Werturteils ist es vor allem, die man der Geschichte verwehren will. Auch Windelband und Rickert ziehen hier dem Historiker eine Grenze. Sie unterscheiden zwischen der „Wertbeziehung" bei der Auswahl des Stoffes und der eigentlichen „Wertbeurteilung". Jene könne die Geschichte nicht entbehren, auf diese dagegen solle sie verzichten.

Der Historiker ist nun allerdings in erster Linie Berichterstatter und nicht Richter. Aber ohne Abschätzung des Kulturwerts der Tatsachen vermag er seine Aufgabe nicht befriedigend zu lösen. Er soll die Ereignisse nicht bloß äußerlich aneinanderreihen, sondern als eine zusammenhängende Entwicklung darstellen. Dazu ist notwendig, daß er den Aufstieg und den Verfall, den Fortschritt und Rückschritt sowie die entscheidenden Wendepunkte in der Entwicklung deutlich macht. Jede gute historische Darstellung sucht dieser Forderung zu genügen. Auch psychologisch dürfte es

dem Historiker unmöglich sein, ganz neutral zu bleiben, zumal wenn es sich um Dinge handelt, die noch für die Gegenwart bedeutsam sind.

Als Wertmaßstab kommt hier wieder das Kulturideal in Betracht. Dabei kann die Kritik sich darauf beschränken, die Tatsachen an einem bestimmten einzelnen Kulturwert zu messen, z. B. ihre Bedeutung für die Religion, die Sittlichkeit, die Wissenschaft, die Kunst, den Staat oder das Wirtschaftsleben herauszustellen. Eine solche Wertung ist berechtigt, bleibt aber immerhin einseitig. Sie soll deshalb in der Weise ergänzt werden, daß die Tatsachen in weitere Zusammenhänge gestellt und ihre Folgen für das gesamte Gebiet der Kultur beleuchtet werden. Ebenso darf die Würdigung einer Tat nicht bei den Interessen eines Teiles der Menschheit stehen bleiben, sie soll in letzter Linie auch ihre Bedeutung für die Gesamtheit ins Auge fassen.

4. Da die Kulturideale der Menschheit zum großen Teil weit auseinandergehen, so ist es in vielen Fällen unmöglich, dem Werturteil einen allgemein anerkannten Maßstab zugrunde zu legen. Jeder Historiker steht bei der Auswahl und Beurteilung der Tatsachen naturgemäß unter dem Einfluß seines eigenen Kulturideals, sein Urteil ist infolgedessen immer subjektiv gefärbt. Diese Subjektivität läßt sich nicht ganz ausschalten, sie soll aber ein Gegengewicht in dem Streben finden, auch den Momenten Rechnung zu tragen, die für eine andere Beurteilung ins Feld geführt werden können. „Ganz von der eigenen Subjektivität zu abstrahieren wird niemandem gelingen, aber ein ernstes Streben nach möglichstem Zurückdrängen der Subjektivität muß den Historiker beseelen.“[1])

Ein besonderes Mittel, den Tatsachen gerecht zu werden, besteht darin, daß man einen relativ geschlossenen Kreis von Kulturbestrebungen und -erscheinungen an sich selbst mißt, d. h. untersucht, ob, inwieweit und mit welchen Mitteln das angestrebte Ideal verwirklicht worden ist. Man prüft z. B., in welchem Maße und in welcher Weise die Ge-

[1]) A. Meister, Grundzüge der historischen Methode². S. 31.

schichte einer Religion die in ihr liegenden Ideen festgehalten und ausgewirkt hat. Bei einer solchen Darstellung kann der eigene Standpunkt des Historikers zuweilen fast völlig in den Hintergrund treten.

## § 30. Die Objektivität des historischen Erkennens.

Wir haben bis dahin die Eigenart und Methode der Geschichtswissenschaft behandelt. Es fragt sich nun, ob und inwieweit es der historischen Forschung möglich ist, auf dem gekennzeichneten Wege zu einer objektiven, d. h. der Wirklichkeit entsprechenden Erkenntnis vorzudringen. Die Frage ist bereits wiederholt berührt worden, sie sei jetzt systematisch erörtert.

Wenn die Objektivität des historischen Erkennens bestritten wird, so geschieht dies teils auf Grund einer allgemeineren Erkenntnistheorie, teils auf Grund des besonderen Charakters der historischen Erkenntnis. Daraus ergeben sich zwei Gesichtspunkte für die Behandlung des Problems.

### 1. Das historische Erkennen im allgemeinen Rahmen der menschlichen Erkenntnis.

1. Der radikale Skeptizismus, der jede Wahrheitsbefähigung des menschlichen Geistes leugnet, ist eine vereinzelte Erscheinung. Um so öfter begegnet uns in der neueren Philosophie eine gemäßigtere Form der Skepsis, die behauptet, der Mensch vermöge zwar eine subjektiv wahre, d. h. den Gesetzen seines Geistes entsprechende, aber nicht eine objektiv wahre, d. h. mit der äußeren Wirklichkeit übereinstimmende Erkenntnis zu erreichen. Es ist der weitverzweigte erkenntnistheoretische Idealismus, der diese Auffassung vertritt. Er lehrt, daß die Außenwelt, wie sie uns erscheint, nur in der Idee, d. h. in der Vorstellung des Menschen existiere, daß also das menschliche Erkennen sich auf keine äußere Wirklichkeit beziehe oder doch kein objektives Bild von ihr gebe. Berkeley, der Begründer des modernen Idealismus, ver-

neint das Dasein jeder materiellen Welt. Das Sein der materiellen Dinge besteht nach ihm in ihrem Vorgestelltwerden, und die Naturgesetze sind die Regeln, nach denen Gott die Ideen der Dinge in den geschaffenen Geistern hervorruft. Der Idealismus Kants unterscheidet im Weltbilde Stoff und Form. Der Stoff kommt aus der die Sinne affizierenden Außenwelt, alle Formbestandteile dagegen sind subjektive Zutat der menschlichen Erkenntnis, die das ihr zuströmende Material der Empfindungen auf Grund apriorischer Formen gestaltet. Da kein Eindruck in unser Bewußtsein tritt, ohne mit diesen Formen überkleidet zu sein, so kann es uns nie gelingen, das „Ding an sich" zu erfassen. Über Kant geht Fichte hinaus, indem er das Dasein jedes Nicht-Ich leugnet und das ganze Weltbild nach Inhalt und Form als Setzung des Ich zu verstehen sucht. Auch die von Cohen begründete neukantische Marburger Schule läßt das „Ding an sich" vollständig fallen. Einen strengen Konszientialismus, der die Dinge nur als Bewußtseinsinhalt anerkennt, vertritt ferner die sog. Immanenzphilosophie, in der W. Schuppe eine führende Stellung einnimmt. Ihr steht der Empiriokritizismus von Mach und Avenarius nahe. Er sieht in der Wirklichkeit eine Summe von Empfindungsinhalten, die erst durch den Menschen in den Gegensatz von Innenwelt und Außenwelt zerlegt wird. Einen starken idealistischen Einschlag zeigt schließlich auch der Pragmatismus, insofern er nicht die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, sondern den praktischen Nutzen als Maßstab der wahren Erkenntnis betrachtet.

Es ist in erster Linie die Naturerkenntnis, deren objektiven Charakter der Idealismus leugnet. Vor der Geschichte hat die idealistische Erklärung vielfach zögernd halt gemacht. Die Bedingungen der Erkenntnis scheinen eben in der Geschichte anders zu liegen wie in der Natur. Da der Idealismus nur die materielle Welt verneint, aber eine Welt geistiger Wesen anerkennt, so bleibt die Existenz handelnder Personen und damit die wichtigste Grundlage der Geschichte gewahrt. Auch scheinen die historischen Tatsachen, da sie Handlungen des Menschen selbst sind, der

Erkenntnis unmittelbarer gegeben zu sein als die Naturprozesse. Wird er konsequent durchgeführt, so muß der Idealismus jedoch die Objektivität des historischen Erkennens ebenfalls leugnen. Unmittelbar gegeben ist dem Menschen nur das eigene Ich. Die Existenz anderer vernünftiger Wesen ist für ihn nicht besser begründet als die der materiellen Welt, denn er vermag das Dasein des Geistigen nur aus seiner Offenbarung im Sinnlichen zu erschließen. Auch reicht die Existenz einer Welt reiner Geister als Grundlage für die Geschichte nicht aus, die materielle Welt ist zu diesem Zweck ebenfalls unentbehrlich, denn die historischen Tatsachen gehören ihrem äußeren Verlauf nach der Sinnenwelt an und schwinden mit dieser.

2. Dem Idealismus gegenüber halten wir daran fest, daß es eine Außenwelt gibt und eine objektiv wahre Erkenntnis derselben für den Menschen erreichbar ist. Wir müssen allerdings zugeben, daß unser Weltbild selbst im günstigsten Falle die Wirklichkeit nicht wie ein genaues Abbild widergibt, sondern immer ein menschliches Weltbild bleibt, in dem sich auch die Eigenart des Erkennenden spiegelt. Aber ebenso gewiß ist, daß es nicht rein subjektiven Charakter hat. Es wird nicht ohne jede Anknüpfung an eine äußere Wirklichkeit geschaffen, es wird auch nicht, wie Kant behauptet, aus einem völlig formlosen Empfindungsmaterial auf grund apriorischer Formen gestaltet, sondern an einer Dingwelt mit bestimmten Eigenschaften so orientiert, daß es einen Einblick in die Struktur derselben gibt. Wieweit die Übereinstimmung reicht, kann hier nicht näher untersucht werden. Für unseren Zweck genügt es festzustellen, daß dem menschlichen Weltbild äußere Tatsachen zugrunde liegen, die es gesetzmäßig bedingen und sich in ihm offenbaren. Der Beweis dafür ergibt sich aus einer Analyse der Erkenntnisweise des Menschen.

Grundlage und Ausgangspunkt für die Erkenntnis der Außenwelt ist die Sinneswahrnehmung. Daß diese gesetzmäßig durch äußere Objekte bestimmt ist, erhellt aus einem Vergleich mit der freien Phantasievorstellung. Drei

Unterschiede fallen hier besonders ins Gewicht. Die Sinneswahrnehmung ist in der Regel viel intensiver, klarer und lebhafter als die Phantasievorstellung. Sie ist ferner ein mehr passives Erlebnis und bei geöffneten Sinnen unabweisbar, während die Phantasievorstellung sich als ein mehr willkürliches Erzeugnis darstellt. Sie hat schließlich unter gleichen Umständen für jeden Menschen denselben Inhalt, während die Phantasievorstellungen auch in derselben Umgebung sehr verschiedenartig sein können. Dies alles weist darauf hin, daß die Sinneswahrnehmung an äußere Objekte gebunden ist und durch sie bestimmt wird. Das menschliche Denken aber gewinnt den Zusammenhang mit der Wirklichkeit, indem es an die Sinneserkenntnis anknüpft.

Diese positiven Gründe für die Objektivität des menschlichen Erkennens finden ihre Ergänzung durch die Erwägung der unüberwindlichen Schwierigkeiten, auf die der Idealismus in seiner Durchführung stößt.

Da der Idealismus dem Erkennen die objektiven Grundlagen nimmt, so hat er die Aufgabe, die Welt vom Ich aus aufzubauen und das menschliche Weltbild als ein rein subjektives Erzeugnis verständlich zu machen. An dieser Aufgabe ist selbst Kant gescheitert, obwohl sein Idealismus nicht so weit geht wie der radikalerer Geister. Es klingt sehr einfach, wenn Kant sagt, das Weltbild entstehe, indem das Subjekt das gestaltlose Empfindungsmaterial mit den ihm eigentümlichen Formen überkleide. Tatsächlich wird damit ein sehr schweres Problem berührt. Es ist leicht zu verstehen, daß wir alles räumlich sehen, wenn unser sinnliches Erkennen an die Raumform gebunden ist. Aber zu beantworten bleibt die Frage, warum wir dieses Ding gerade in dieser Gestalt sehen und jenes in einer anderen. Willkür und Zufall entscheiden darüber nicht, denn unsere Anschauung ist durchaus gesetzmäßig bestimmt. Was bestimmt sie also? Dieselbe Frage erhebt sich im Hinblick auf die Kategorien. Warum gebrauchen wir jetzt diese, dann jene Kategorie, sprechen jetzt von Einheit, dann von Vielheit, jetzt von Ähnlichkeit, dann von Verschiedenheit, hier von Substanz, dann von Akzidenz, hier von einfacher Kausalität,

dort von Wechselwirkung? Auch hier verfahren wir gesetzmäßig und fühlen uns gebunden. „Welche Erklärung," fragt Külpe in seiner trefflichen Kritik des Idealismus, „kann die idealistische Theorie dafür geben, daß die kategorialen Bestimmungen in gesetzmäßigem Zusammenhang mit anderen stehen, und daß die Behauptung eines kategorialen Befundes, der an einem oder mehreren Gegenständen soll haften können, mit einer Sicherheit und Schärfe erfolgt, die der Feststellung unmittelbarer empirischer Gegebenheiten nicht nachsteht? Mit andern Worten: wie kann der Idealismus erklären, daß die kategorialen Bestimmtheiten den Eindruck machen, als wenn sie genau so mit den Gegenständen verwachsen sind und zu ihnen gehören wie die sinnlichen Qualitäten?"[1])

Man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, was es für den Menschen bedeutet, ganz aus sich heraus in gesetzmäßiger Folge alle Vorstellungen, die sich auf die Außenwelt beziehen, hervorzubringen, um zu erkennen, daß hier der Glaube an ein unbegreifliches Wunder gefordert wird.

Es handelt sich zunächst darum, das Bild der Natur zu gestalten. Es ist von unendlicher Mannigfaltigkeit und doch in allen Einzelheiten bis ins feinste durchgearbeitet. Es wechselt mit der Zeit und mit dem Standort des Beschauers, mit Ort und Zeit kehrt es in ähnlichen Umrissen wieder. Es ist im wesentlichen für alle gleich, die es in demselben Augenblick von demselben Punkte aus sehen, und ändert sich stufenweise mit der Verschiebung des Blickpunktes. Mag der Vorstellungslauf zweier Menschen vorher noch so verschieden gewesen sein, sobald sie irgendwo zusammentreffen, drängt sich ihnen dasselbe Anschauungsbild auf. Der menschliche Geist müßte ein für alle diese Leistungen genau abgestimmter Mechanismus sein, um den Forderungen des Idealismus zu genügen.

Außer dem Bilde der Natur ist das der Geschichte zu entwerfen, und das historische Erkennen gibt der idealisti-

[1]) Külpe, Zur Kategorienlehre. Sitzungsberichte der k. b. Akademie der Wissenschaften. 1905.

schen Deutung noch viel größere Rätsel auf als das naturwissenschaftliche. Jeder einzelne Mensch müßte unter Voraussetzung des Idealismus die ganze Geschichte, soweit er sie kennen lernt, selbst ersinnen. Auch die Anerkennung eines „Dinges an sich" im Sinne Kants verringert diese Aufgabe nicht, weil sie dem Menschen nur ein völlig gestaltloses Empfindungsmaterial zur Verfügung stellt. Das Studium der historischen Quellen könnte daher nach Kant keine äußere Belehrung vermitteln, der Studierende müßte vielmehr auch den Inhalt der Quellenwerke selbst produzieren. „Wenn dasjenige, was mir bei meinem Lesen als Empfindungsaffektion gegeben wird, nichts mit sich führt, wodurch es meine den optischen Wahrnehmungsinhalt formende Funktion bestimmt und regelt, so muß doch, bei allen Göttern, mein eigener Geist es sein, der durch seine Kategorien vermittelst Raum und Zeit die Worte und Sätze, die er liest, selbst schöpferisch erzeugt. Konsequent könnte das Lesen eines Buches nie Belehrung durch den Verfasser sein, sondern wäre eigenes erstes Erschaffen der gelesenen Gedanken."[1]) Der Idealismus muß also tatsächlich einem jeden die Fähigkeit zuschreiben, das Bild der Geschichte aus sich zu erzeugen. Dazu gehört zunächst die schöpferische Gestaltung der historischen Persönlichkeiten. Schon dies wäre eine Leistung, die weit über der des größten Dichtergenies stände. „Die verwegenste und umfangreichste Phantasie erzeugt entweder nur ein — Chaos von relativ wenigen Bildern oder bringt es bei Ordnung ihrer Geschöpfe nur etwa zu dem Reichtum Dantes, spanischer Romantiker oder Goethes. Genies wie Sophokles und Calderon wiederholen sich in ihren Gestalten. Die Geschichte dagegen ist verschwenderisch. Jeder Tag bringt neue Geschichte."[2]) Und nicht nur diese Gestaltenfülle gilt es hervorzubringen, sondern auch alle durch sie geschaffenen Werke. Ein jeder müßte die ganze Welt der Religion, der Kunst, der Wissenschaft, des politischen und wirtschaftlichen Lebens von Grund auf neu erbauen.

Sind diese Konsequenzen unhaltbar, so ergibt sich die

[1]) Geyser, Naturerkenntnis und Kausalgesetz. Münster 1906. S. 34.
[2]) A. Dyroff, Zur Geschichtslogik. Historisches Jahrbuch 1915. S. 73.

Notwendigkeit, daran festzuhalten, daß unser Weltbild und mit ihm das historische Erkennen auf objektiven Grundlagen beruht.

## 2. Die besonderen Schwierigkeiten des historischen Erkennens.

1. Man kann die Wahrheitsbefähigung des Menschen grundsätzlich anerkennen und doch der Geschichtswissenschaft skeptisch gegenüberstehen. Die Geschichte hat eben mit besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen. Die Eigenart der Geschichte ist denn auch tatsächlich eine ergiebige Quelle des Zweifels an der Objektivität des historischen Erkennens.

Um die Einwände, die von hier aus gegen die Geschichtswissenschaft erhoben werden, zu würdigen, müssen wir uns an die Arbeitsweise des Historikers erinnern.

2. Die erste Aufgabe des Geschichtsforschers ist die Ermittlung der Tatsachen. Man findet, daß ihm zu ihrer Lösung nur ungenügende Mittel zur Verfügung stehen.

Man weist darauf hin, wie unzuverlässig selbst die unmittelbare Auffassung eines Vorganges durch Augen- und Ohrenzeugen, wie lückenhaft die Beobachtung, wie groß die Gefahr der Sinnestäuschung und des Mißverständnisses sei. Irrtümer sind hier in der Tat leicht möglich. Aber es geht doch nicht an, aus diesem Grunde jedem Zeugnis den Glauben zu versagen. Schon der einzelne Zeuge kann durch seine Persönlichkeit eine weitgehende Gewähr für die Wahrheit seiner Aussage bieten. Vielfach besteht außerdem die Möglichkeit, sein Zeugnis durch das anderer Beobachter zu ergänzen, und in manchen Fällen geben „Überreste" des Ereignisses eine Bestätigung der Überlieferung, die jeden Zweifel ausschließt.

Man verweist ferner auf die Beschaffenheit der Quellen, in denen die Überlieferung früherer Zeiten aufbewahrt ist, auf die unechten, die verstümmelten, die gefälschten, die lügenhaften und tendenziösen Berichte. Die histo-

rische Kritik ist sich dessen wohl bewußt, wie leicht die Quellen irreführen können, sie gibt aber auch, wie früher ausgeführt worden ist, Kriterien an die Hand, die eine Prüfung und Sichtung des Quellenmaterials ermöglichen. Vielfach läßt sich auf diesem Wege allerdings nur ein mehr oder weniger wahrscheinliches Resultat erzielen, aber ein großer Teil des Verlaufs der Geschichte ist doch so sicher gestellt, daß ein vernünftiger Zweifel daran nicht aufkommen kann. Es gibt „unerachtet aller zweifelhaften Hergänge in kleineren und größeren doch einen mächtigen Grundstock unerschütterlich gesicherter Tatsachen in aller Geschichte, den wir nur nicht übersehen und unterschätzen dürfen, weil wir uns daran gewöhnt haben, ihn für selbstverständlich zu betrachten. Um sich das recht zu vergegenwärtigen, nehme man einmal einen Abriß der Geschichte oder übersichtliche Geschichtstabellen aus einer leidlich nach den Grundsätzen neuerer Kritik durchgearbeiteten Epoche zur Hand: wie wenige Daten wird man da finden, welche in ihrer Gewißheit noch angetastet werden könnten! Angesichts dieses gesicherten Grundstockes können wir ruhig einsehen und zugeben, daß wir, wie in allen Wissenschaften, so auch in der Geschichte uns nicht selten mit W a h r s c h e i n l i c h k e i t e n, manchmal auch nur mit M ö g l i c h k e i t e n begnügen müssen“.[1])

3. Eine neue Fehlerquelle findet man in der historischen R e p r o d u k t i o n. Sie zeichne selbst auf Grund eines gesicherten Tatsachenmaterials kein getreues, sondern ein verändertes Bild der Wirklichkeit. Es ist besonders G. S i m m e l, der dies Moment betont, indem er den Kritizismus Kants auf das Gebiet der Geschichte anwendet. Das historische Erkennen, sagt er, hat ebenso wie das naturwissenschaftliche seine apriorischen Formen, nach denen es das gegebene Material gestaltet, und diese Neugestalt stimmt mit der Wirklichkeit nicht überein. Jede Erkenntnis ist die „Übertragung des unmittelbar Gegebenen in eine neue Sprache, mit nur ihr eigenen Formen, Kategorien und Forderun-

[1]) Bernheim a. a. O. S. 200.

gen. Indem die Tatsachen, die inneren nicht weniger als die äußeren, zur Wissenschaft werden, müssen sie auf Fragen antworten, die in der Wirklichkeit und in ihrem ursprünglichen Gegebensein nie an sie gestellt werden; um den Bedürfnissen des Wissens zu genügen, erhalten sie eine Anordnung nach Vorder- und Hintergründen, eine Betonung singulärer Punkte, innere Beziehungen nach Werten und Ideen, gleichsam über den Kopf der Realität hinweg, die aus ihnen ein neues Gebilde eigener Art und Gesetzlichkeit schaffen."[1]) In seinen scharfsinnigen Ausführungen beleuchtet Simmel unter diesem Gesichtspunkt besonders die historische Reproduktion. Sie schaffe Zusammenhänge, wo sie nicht oder doch nicht in der dargestellten Weise gegeben seien. Sie fasse z. B. eine Vielzahl handelnder Personen zu einer kollektiven Einheit zusammen und spreche von dieser wie von einem einheitlichen Subjekt, während in jeder größeren Masse mannigfache Ideen und Bestrebungen sich kreuzen. Auch zwischen den einzelnen Teilen des Geschehens stelle sie oft eine Verbindung her, die der Wirklichkeit fehle. Die Kunstgeschichte z. B. finde als Material nur einzelne diskontinuierlich nebeneinanderstehende Werke vor, sie verbinde diese aber, „als ob ein organisches Wachstum sie aneinander setzte wie die Jahresringe eines Baumes". Anderseits hebe der Historiker Einzelheiten aus ihren Zusammenhängen heraus, um sie gesondert zu betrachten, und er sei dazu genötigt, da er eben immer nur Teile des Ganzen zur Darstellung bringen könne. So behandle er einzelne Gebiete der Kultur, einzelne Länder, Völker, Personen und auch diese wiederum unter bestimmten Gesichtspunkten. In der Isolierung aber erscheine jede Einzelheit anders als in dem organischen Zusammenhang, in den das Leben sie gestellt habe.

Man wird Simmel zugeben müssen, daß die historische Reproduktion nicht eine einfache Widerspiegelung der Tatsachen, sondern eine schöpferische Konstruktion ist, die in mancher Hinsicht von der Wirklichkeit abweicht. Dabei bleibt aber bestehen, daß sie ihre Kategorien nicht nach rein

[1]) Simmel a. a. O. S. 42.

subjektiven Gesichtspunkten anwendet, sondern sich an der Wirklichkeit orientiert. Simmel verkennt dies auch nicht ganz und betont selbst, daß gerade den historischen Kategorien ein größeres Maß objektiver Bedeutung zukomme: „Die geschichtliche Erkenntnis findet ihr Material: das momentane Geschehen als solches, die rein sachlich-zeitlose Bedeutung des Erlebten, das subjektive Bewußtsein des Handelnden — als eine Art Halbprodukt vor, an dem bereits apriorische Formen der Auffassung wirksam geworden sind. Die Kategorien, durch welche aus diesem Stoff Geschichte wird, bestehen an ihm schon in Ansätzen oder in modifizierten Verwendungsweisen, sie treten ihm nicht mit solcher Entschiedenheit gegenüber, wie die Kategorie der Kausalität der bloß zeitlichen Folge. So wenig also die Geschichte als Wissenschaft eine, auch nur der Absicht und dem Prinzip nach gleichartige Reproduktion des Geschehens ist, so werden doch die Kategorien, deren Anwendung eben diesen Unterschied stiftet, in dem Material häufiger ein Gegenbild finden als die Verstandeskategorien in dem äußeren Sinnenstoff, das Bedürfnis der Historik wird oft nur eine Steigerung, Systematisierung, logische Vollendung dessen fordern, was auch das historisch unbearbeitete Objekt schon enthält.“[1])

4. Am stärksten macht sich die Subjektivität des Forschers in der Erklärung der Tatsachen und im Werturteil geltend. Wie schon früher gesagt worden ist, läßt sie sich hier auch bei redlichstem Bemühen nicht völlig ausschalten. Es sind uns aber Mittel und Wege bekannt geworden, die es ermöglichen, der objektiven Wahrheit wenigstens nahe zu kommen, und in vielen Fällen lauten Erklärung und Werturteil bei den Historikern so übereinstimmend, daß das Ziel offenbar auch erreicht worden ist.

---

[1]) A. a. O. S. 26 f.

## Literatur.

P. Barth, Die Philosophie der Geschichte.[2] Leipzig 1915.
G. v. Below, Die neue historische Methode. Historische Zeitschrift 1898.
E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode.[5] Leipzig 1908.
W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. I. Leipzig 1883.
Ders., Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Sitzungsber. der Berliner Akademie der Wissenschaften. 1910.
J. G. Droysen, Grundriß der Historik.[3] Leipzig 1882.
A. Dyroff, Zur Geschichtslogik. Historisches Jahrbuch 1915/16.
O. Ehrlich, Wie ist Geschichte als Wissenschaft möglich? Berlin o. J.
J. A. Endres, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Kempten 1920.
F. Gottl, Die Grenzen der Geschichte. Leipzig 1904.
F. Graebner, Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911.
A. Grotenfeld, Die Wertschätzung in der Geschichte. Leipzig 1903.
O. Hintze, Über individuelle und kollektivistische Geschichtsauffassung. Historische Zeitschrift 1896. Bd. 78.
A. M. Koeniger, Voraussetzungen und Voraussetzungslosigkeit in Geschichte und Kirchengeschichte. München 1910.
Th. Kolde, Über Grenzen des historischen Erkennens und der Objektivität des Geschichtschreibers. Erlangen 1890.
O. Külpe, Die Realisierung. Bd. I. Leipzig 1912.
K. Lamprecht, Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft. Berlin 1896.
Ders., Die kulturhistorische Methode. Berlin 1900.
Ders., Moderne Geschichtswissenschaft. Freiburg 1905.
Ders., Einführung in das historische Denken. Leipzig 1913.
P. Lecombe, De l'histoire considérée comme science. Paris 1894.
O. Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen und Aufgaben. Berlin 1886/91.
Heinrich Maier, Das geschichtliche Erkennen. Göttingen 1914.
A. Meister, Grundzüge der historischen Methode.[2] Leipzig 1913.
E. Müller, Die genetische Geschichtsauffassung. Zu Hertling-Festschrift der Görresgesellschaft. Kempten 1913.
H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.[2] Tübingen 1913.
Ders., Geschichtsphilosophie. Heidelberg 1907.
A. Riehl, Logik und Erkenntnistheorie. In „Kultur der Gegenwart". Teil I. Abt. 6. Leipzig 1907.
L. Rieß, Historik. I. Berlin 1912.

E. Spranger, Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Berlin 1905.
K. Sternberg, Zur Logik der Geschichtswissenschaften. Berlin 1914.
W. Windelband, Geschichte und Naturwissenchaft.[3] Straßburg 1904.
W. Wundt, Logik. III.[3] Stuttgart 1908.
A. D. Xénopol, La théorie de l'histoire. Paris 1908.

## PERSONENVERZEICHNIS.


Achelis Th. 113, 172
Adler M. 172
Aksakow K. 24
Albrecht der Bär 197
Alexander d. Gr. 156f., 161
Amenhotep IV. 166
Ammon O. 45
Amon 166
Antiochus Epiphanes 166
Anaxagoras 9, 12, 119, 157
Ariost 130
Aristoteles 9f., 60, 72, 119, 129, 133, 153f., 158, 185, 201, 224, 238, 240, 254
Astarte 118
Augustinus 18ff., 60, 118, 128, 135, 226, 249
Avenarius R. 282

Baader 132
Bach S. 122
Baco 201
Badner S. 251
Balmes J. 22, 98, 172
Barnabas 18
Barsegjan E. 55
Barth P. 6, 55, 85, 113, 144, 146, 172, 209, 291
Bayle 121
Becher E. 268
Bechterew 85
Beethoven 109, 122
Belfort-Bax E. 48
Below G. v. 209, 291
Benedikt XIV. 171
Berkeley 282
Bernhard v. Clairvaux 79, 265
Bernheim E. 2, 54f., 85, 113, 172, 192, 209, 251, 258, 265, 288, 291
Bernstein E. 48
Birkner F. 113
Bismarck 70, 73, 81f., 109
Boas F. 107, 113
Boccaccio 130
Boeckenhoff K. 172
Bodin 27f.
Boehme J. 33, 132
Bon Le 52, 63, 81, 85
Bonaventura 197
Bonifaz VIII. 197
Bossuet 21
Bourdeaux 41
Boutroux E. 209
Brander V. 187
Braun O. 56
Brentano F. 85
Breysig K. 50, 209
Brömer W. 85
Brzosowski 56
Buckle H. Th. 42f., 51, 53, 200, 208, 255
Buddha 60, 239
Bunsen K. J. 23
Burckhardt J. 50, 85, 172
Busse K. 56
Busse L. 268

Calderon 286
Carlyle 39, 70, 75
Cäsar 73, 272
Chamberlain H. St. 45, 106, 110, 113, 250
Charaux Ch. 251
Chateaubriand 22, 135
Chomjakow 24
Christensen A. 52, 85
Christus 16, 19, 22f., 24, 26, 78, 88, 240, 250f.
Clemens v. Alexandrien 17
Cohen H. 282
Comte 5f., 28, 40f., 53, 195f., 255, 258

Condorcet 27f., 40
Coßmann W. 16, 56
Cousin 38
Croce B. 56

Dalailama 167
Daniel 14, 21
Dante 20, 122, 130, 132, 197, 286
Darwin 73
Defourny 56
Delvaille J. 251
Demokrit 117, 238, 240
Descartes 146
Dilthey W. 53, 56, 291
Dionysos 121
Dörgens H. 209
Driesmans H. 45, 113
Droysen J. G. 291
Dschingis-Chan 80
Dühring E. 45
Duns Scotus 60, 197
Dürkheim E. 49
Dyroff A. 286

Eckhart 132
Ehrhard A. 251
Ehrlich O. 291
Eibl H. 12f., 56
Eisler R. 5f., 143, 172, 251
Elert W. 56
Eleutheropulos 48
Elisabeth v. Thüringen 197
Engels F. 47, 145
Engert H. 210
Engert J. 187
Epaminondas 80
Epikur 117, 240
Eriugena 60, 132
Eschenbach W. v. 122
Espinas A. 43
Eucken R. 38, 77, 85, 216, 241
Eulenburg F. 210
Eusebius 18
Faust 130
Fester R. 56
Feuerbach L. 48
Fichte 32f., 60, 153, 282
Flint R. 56
Flügel O. 172
Fouillée 43, 85
Franz v. Assisi 60, 79, 197
Frey A. 251
Friedrich Barbarossa 165, 197
Friedrich II., Kaiser 197
Friedrich d. Gr. 70
Friedrich F. 56, 113

Gall 103
Galton F. 85
Galvani 78
Gambetta 103
Gehring A. 113
Geyser J. 286
Giddings F. H. 43
Gobineau 44, 106, 110
Goerres J. 22f.
Goethe 72, 75, 82, 122, 130, 132, 248, 286
Goldfriedrich J. 56, 187
Gothein E. 148, 172
Gottl F. 291
Gournay 153
Graebner F. 291
Gregor VII. 197
Grosse E. 172
Grotenfeld A. 54, 291
Gruber Chr. 113
Grupp G. 251
Guardini R. 230
Guizot 39
Gumplowicz L. 45, 68, 201
Günther A. 132

Hammacher E. 172
Hammurapi 80
Händel 122
Hann J. 113
Hartmann E. v. 228
Hashagen J. 56
Haydn 122
Hegel 24, 32ff., 43, 46, 60, 121, 185, 194f., 201, 235, 246, 249f.

Heinrich der Löwe 197
Heistermann F. 113
Hellpach W. 51f., 95, 113
Heraklit 8f., 12
Herbigny M. 56
Herbst W. 56
Herder 29f., 43, 51, 195, 249
Hergenröther J. 172
Hermann C. 22, 187, 250
Herodot 9, 238, 269
Hertling G. v. 172
Hertz F. 108f., 113
Hesiod 8
Hieronymus 18
Hießen S. 210
Hindenburg 81
Hintze O. 99, 291
Hippler F. 56
Hobbes 121
Hoene-Wronski 25
Hoernes M. 121
Hofmann J. 22
Hollitscher J. 210
Homer 9, 43, 77, 122
Hugo v. St. Viktor 21
Hume 60
Humboldt W. v. 36, 176, 213
Husserl E. 254
Huysmans 135

Jakobi 121
Jansen M. 56
Janssen O. 210, 277
Jellinek G. 172
Jentsch C. 229, 252
Jeremias 15
Innozenz III. 197
Innozenz IV. 119
Joachim v. Floris 21
Jodl F. 187, 210
Johannes der Täufer 88
Irenäus 18
Justinus 17f.

Kalvin 123, 145, 159
Kalthoff A. 48
Kant 3, 31, 60, 73, 79, 109, 121, 133, 146, 153, 254, 282f.
Karl d. Gr. 80, 125, 157
Karl d. Kühne 197
Karl V. 103f.
Kaulfuß O. 56
Kautsky K. 47f.
Kern F. 126
Keyserling H. 85
Kiefl F. 143, 172
Kirchhoff A. 88, 91, 100f., 113
Kirejewskij 24
Kirsch J. P. 172
Kistiakowski Th. 85, 172
Kittel O. 56
Klages L. 85, 273
Klemens VIII. 171
Klemm O. 56
Klimke F. 187
Kneisel F. 187
Knox 166
Kolde Th. 291
Köhler W. 85, 192
Konfutse 77, 161, 239
Königer A. M. 291
Köppen W. 96, 113
Krasinski 26
Krementz Ph. 22
Kretschmer K. 51
Kretzer E. 56, 113
Kühnert A. 210
Külpe O. 285

Labriola A. 48
Lafargue P. 48, 145
Lamarck 40
Laotse 259
Lamprecht K. 49f., 53, 71, 196f., 201, 207, 210, 255, 258, 291
Lang A. 208
Laplace 79
Lapouge V. de 45
Larottée R. 252
Lasaulx E. v. 22
Lask E. 56
Lasson A. 192, 210

Lasurski A. 61, 85
Lavater 103
Lazarus M. 51, 65, 85
Lecombe P. 291
Lederbogen F. 56
Lehmann E. 117
Leibniz 29, 73, 109, 133, 238
Lenin 81
Leo XIII. 167
Lessing 29, 222
Lexis W. 75, 173
Lilienfeld P. v. 43
Lindner Th. 38, 56, 66, 210, 252
Liszt 122
Locke 146
Lombroso 103
Lorenz O. 36, 173, 291
Loria A. 48
Lotze H. 36f., 85, 97, 113, 173, 187, 210, 220, 252
Ludwig IX 119
Luther 70, 80, 109, 272

Mach E. 282
Machiavelli 28
Maier H. 129, 253, 257, 259, 291
Maistre J. de 21
Marx 46, 132, 142ff.
Masaryk 24, 56, 145, 173
Maurenbrecher M. 48
Mausbach J. 19, 173
Mayr G. v. 210
Mazarin 166
Medicus F. 56
Mehlis M. 38, 54, 56, 173, 215, 246, 252
Mehring F. 47
Meinecke F. 64, 85
Meister A. 260, 280, 291
Melzer F. 187
Mendel G. 79
Meumann E. 59, 80, 85
Meyer E. W. 57
Mickiewicz 26
Milton 122
Mittels L. 154
Mohammed 72, 88, 127
Montesquieu 28, 133
Moritz v. Sachsen 104
Moses 72
Mougeolle 43
Mozart 122
Müller E. 210, 291
Müller-Lyer F. 51
Münch E. 57
Münsterberg H. 38, 236, 252
Mylitta 118

Napoleon 71, 73, 80, 104, 109, 139
Neumann F. J. 64, 210
Newton 73
Nietzsche 82, 105, 198, 222
Nicolaus v. Cues 21
Nordau M. 6, 252
Nostiz-Rieneck 173
Nötscher F. 16, 57
Novicow 43
Nyström A. 109, 113

Obermaier H. 113
Occam 60
Odin A. 41
Oppenheimer F. 106, 113
Ott A. 173
Otto v. Freising 20
Overbeck 135

Papin 78
Paulsen F. 218, 234
Paulus 17, 60, 143
Perikles 80, 236
Pesch H. 173
Peschel O. 51, 113
Peter v. Amiens 79
Petersen J. 210
Pfeilschifter 261
Phidias 72
Philo 121, 132
Piano di Carpine 119
Pius X. 163, 165
Plato 12, 72, 84, 118, 129, 153, 222, 238, 240

Play Le 49
Pohle J. 173
Polo, Marco 119
Polybius 9, 201, 269
Polykleitos 72
Potten S. N. 49
Prayer L. 22, 252
Protagoras 119, 158
Ptolomäer 155f.
Pythagoras 222, 238

Quesnay 152
Quetelet 42

Raffael 72, 103, 109
Ranke J. 114
Ranke L. v. 36, 278
Rappaport Chr. 57
Ratzel F. 51, 92, 114
Ratzenhofer G. 173
Reibmayr A. 45
Rencuvier 38
Ricardo 153
Richard III. 272
Richelieu 166
Rickert H. 37, 54, 210, 230, 255, 257f., 279, 291
Riehl A. 291
Rieß L. 2, 57, 108
Riezler K. 154
Ritschl O. 210
Ritter K. 51
Ritter M. 57
Roberty E. de 43
Rocholl R. 22, 57, 81, 86, 173, 187, 233, 250, 252
Rost H. 173
Rothacker E. 51, 210
Rousseau 28, 133
Rubruk W. 119
Rümelin G. 101, 114, 210
Rupert v. Deutz 21
Ruville 57

Sakmann P. 57
Samarin T. 24
Schadow 135
Schäfer D. 148
Schäffle A. 43, 116, 173
Scheler M. 124, 183
Schelling 32f., 60, 120
Schemann L. 44, 57, 114
Schihoangti 158
Schiller 72, 105, 133, 229
Schilling O. 19
Schiwa 118
Schlegel F. 22, 135
Schmidlin J. 57
Schmidt W. 113, 208
Schmoller G. 173
Schneppe R. 57
Schnürer G. 210
Scholz H. 20, 57
Schopenhauer 109, 133, 222
Schroeder L. v. 208, 242
Schuppe W. 282
Schurtz H. 114
Schwarz G. 187
Schwarz J. F. 57
Schweiger L. 6, 57
Seeberg R. 226, 252
Seeck O. 45
Seillière E. 57
Seipel J. 64, 86
Seleucidon 156
Semmelweis J. 79
Seneca 136
Siebeck H. 252
Sighele S. 52, 86
Sigwart Chr. 54, 58, 199, 210
Simmel G. 5, 54, 146, 173, 256, 272, 288f.
Simon St. 41
Smith A. 28f., 153
Sokrates 73, 119, 129, 157
Solovjeff 24f.
Sombart W. 88
Sophokles 9, 72, 286
Spencer 42f., 51
Spengler O. 201f.
Spinoza 60, 105
Spranger E. 53, 291

Stammler R. 173
Steffensen K. 22
Stein L. 57
Steinmetz S. R. 114
Steinthal H. 51, 65, 85
Stern J. 48
Stern W. 61, 86, 261, 272f.
Sternberg K. 276, 292
Stirner M. 198
Stoll O. 52, 64, 86
Störmann A. 171
Strabo 10
Ströle A. 39, 57
Stuart, Maria 166
Sulzbach W. 57
Switalski B. W. 261
Sydow E. v. 57

Tacitus 9, 269
Taine H. 41
Tarde G. 52, 86
Tatian 168
Tertullian 18, 168
Teuffel R. 197
Theophrast 119
Thomas v. Aquin 60, 73, 197
Thukydides 9, 80, 269
Timur 80
Towianski 26
Treitschke H. v. 70
Troeltsch E. 57, 123, 187
Trotzky 81
Turgot 28, 41
Türck H. 86
Tychonius 20
Tylor 202
Tyrtäus 135

Uhlmann J. 57
Urban VIII. 171

Varro 141
Vico 27, 79, 201
Vierkandt A. 52, 67, 86
Vignes J. B. M. 49
Vinzenz Ferrer 79
Vischer F. 273
Voltaire 28, 60

Wagner A. 173, 207
Wagner R. 122, 132
Waller J. 22
Ward L. F. 43
Weber M. 123
Weisengrün 47, 210
Wilcken U. 154
Willmann O. 118
Windelband W. 37, 53f., 210, 252, 255, 257, 279, 292
Wirth A. 51, 114, 252
Woltmann L. 45, 173
Worms R. 43
Wulf de 197
Wundt W. 52, 54, 57, 67, 86, 114, 173, 206, 210, 216, 232, 252, 266, 292.
Wünsche A. 57

Xenophanes 118
Xénopol A. D. 210, 292

Ziegler L. 173
Ziemßen O. 187
Zoroaster 112, 239

## SACHVERZEICHNIS.


Absolutismus 149f., 194
Abstraktion, historische 259
Ackerbau und Geisteskultur 138
Ackerbau und Sittlichkeit 140
Adventisten 126
Ägypten 10, 98f., 118, 125, 154, 158f., 166, 168, 195, 206
Aina 206
Akademien 157
Albanier 92, 149
Alexandrien 156
Allgemeinbegriffe 253ff.
Alttestamentliche Geschichtsphilosophie 12ff.
Altruismus 83
Animismus 202
Analogien in der Geschichte 209, 271f.
Analytische Geistesart 60
Ansiedlungen 156
Apokalypse 17, 21
Araber 236
Arabien 94
Arabische Philosophie 119f.
Arbeit, körperliche 123
Arbeit als Selbstzweck 214f.
Arbeiterfürsorge 155
Arianismus 132
Arier 94
Aristotelische Philosophie 119
Armenpflege 155
Arno 91
Ästhetentum 136
Aszese 98, 122
Athen 80, 156, 159, 236
Aufklärungsphilosophie 29
Außenkultur 115, 237
Auswanderung 138
Autoritätsprinzip 194ff.

Babylonien 10, 98f., 158f., 168, 180, 195, 206
Balkanstaaten 137
Barbaren 11
Basken 91f., 206
Bastards, Volksstamm 110
Bauernstand 138, 140f., 155
Berichterstattung 260ff.
Beurteilung der Tatsachen 278ff.
Bilderstürme 122
Birma 159
Bittage 139
Bodenbeschaffenheit 28, 89ff., 200
Bolschewismus 63
Bonzen 159
Böses, Ursprung 181
Böses, teleologische Bedeutung 181f.
Bösen, Entwicklung 243ff.
Böses, Schicksal der 14ff., 179ff., 247f.
Brahmanismus 112, 118, 222
Brasilien 160
Britannien 89, 94, 97
Buddhismus 112, 117f., 128, 161, 222
Bulgarien 163
Bund der Landwirte 137

China 94, 137, 156, 158f., 161, 195
Chinesisches Lebensideal 77
Christentum, Ursprung 48, 142f., 180
Christentum, historischer Einfluß 22f., 34f., 39, 116ff., 151, 241, 250f.
Christentum, Verfolgung 161

Dampfboote 78f.
Darwinismus 42
Despotie 149
Deutsches Reich 73, 80f., 90, 93, 99, 149, 155 , 160
Deutsches Volk 66, 68, 88

Dialektische Methode 194
Differentialrechnung, Erfindung 73
Drama, Ursprung 121
Dualismus im Menschen 83

Edda 89
Egoismus 83ff.
Ehegesetzgebung 126
Ehre Gottes 229f.
Einheit des Menschengeschlechts 10, 13
Empfindsamkeit, Zeitalter der 50
Ende der Welt 16, 19, 248
Endzweck der Geschichte 214ff.
England 90, 93, 99, 163, 181
Engländer 65, 68
Englische Fräulein 170
Entdeckungsreisen 119
Ephoren 159
Erbuntertänigkeit 155
Erkennen, geschichtliches 2f, 52ff., 253ff.
Erkennen, naturwissenschaftliches 40, 52ff., 254ff., 260f., 268, 275ff.
Erkennen, sittlich-religiöses 239ff.
Erklärung, geschichtliche 8f., 269ff.
Eschatologie 226f.
Euphrat 91
Europäische Völker 108f., 113, 195
Evangelium, ewiges 21
Exklusive bei der Papstwahl 163

Faktoren der Geschichte 3, 9, 26f., 30, 37, 42ff., 58ff.
Familienleben 140, 147f., 245f.
Fatum 9
Feiertage, religiöse 123, 141f.
Feudalsystem 145
Flurprozessionen 139
Flüsse 90f.
Fortschritt in der Geschichte 8, 29, 31, 37f., 179, 194ff., 224, 234ff.
Fortschritt als Selbstzweck 215f.
Frankreich 90, 160, 165
Franzosen 65f.
Freiheit, als Ziel 31ff., 194f.
Freiheit des Willens 61, 96ff., 111, 185f., 191f., 202, 204, 277f.
Fruchtbarkeit des Bodens 91

Gallier 97
Gebirge 91f., 97f., 101
Gehirn und Seele 102f.
Geistliche 166ff.
Geißlerfahrten 63
Geldwirtschaft 137f., 202, 207
Genetische Geschichtsauffassung 270
Genie 59, 70ff., 247, 273
Geographie und Geschichte 89ff.
Gerechtigkeit, historische 9, 14ff., 178ff.
Gerichtsbarkeit, geistliche 166
Geschichte, Begriff und Wesen 1f., 253ff.
Geschichte, Gliederung 18, 248ff.
Geschichtslogik 2f., 27, 52f., 253ff.
Geschichtsphilosophie, Begriff 1ff.
Geschichtsphilosophie, Geschichte der 7ff.
Geschichtsphilosophie, Verhältnis zu anderen Wissenschaften 4ff.
Gesetze, historische 3, 20, 27f., 40ff., 188ff., 254ff., 275f.
Gesetze, Natur- 188, 265, 267f.
Gesetze, staatliche 151f.
Gesetze, sittlich-religiöse 165
Gewissen, Recht des 76
Glauben und Wissen 119, 132
Glückseligkeitsideal 218
Gott, Begriff 87, 141, 144f., 183ff., 228f., 264f.
Gott, Wirken in der Geschichte 8f., 173ff., 190, 211ff., 274f.
Gott, als Endziel der Geschichte 223, 227ff.
Griechenland 91, 98f., 155f., 158, 163, 168, 206
Griechische Geistesart 77, 97, 117f., 129, 151

Griechische Geschichtsphilosophie 8ff.
Griechische Kunst 88f., 239
Griechische Kirche 122, 162
Güterwelt, ewige 225

Handel und Verkehr 89f., 94, 138, 154f.
Hansa 99
Hansabund 137
Häresie 167, 197
Heilige 141
Hellenistische Staaten 157, 159
Heroismus 242, 244
Hexenwahn 63
Hierarchie 145
Hoherpriester 159
Holländer 66
Hörigkeit 245
Humanität 27, 29, 153, 244
Hunnen 94

Jahreszeiten 95
Japan 99, 108, 125, 163
Iberer 91
Idealismus, sittlicher 84, 128
Idealismus, erkenntnistheoretischer 281ff.
Idealismus in der Geschichtsphilosophie 30ff.
Idealkultur 46f., 114ff., 250
Ideen, Wirken in der Geschichte 30, 35f., 63, 75, 79f., 82ff., 147, 173ff.
Ideen, angeborene 146
Ideen, platonische 12, 33
Ideendienst 212f., 227f.
Ideenwelt, ewige 213, 217, 227
Jenseitsvorstellung 141, 182f., 221ff.
Jerusalem 171
Jesuiten 170
Immanenter Endzweck der Geschichte 214ff.
Immanenzprinzip 274f.
Indien 98, 112, 118
Indische Mythologie 118
Indische Philosophie 119, 238
Indogermanen 66
Individualismus 28, 50, 70f., 196f.
Individualität 59, 196ff., 203ff., 254ff., 271f.
Individualität der Völker 66f., 104, 107, 205f.
Individualpsychologie 53, 61, 197, 270
Individualwissenschaften 254ff.
Individuum, als historischer Faktor 58ff., 68ff.
Indus 91
Industrie 88, 92f., 99, 139f., 154
Innenkultur 115
Innungen 155
Inseln 89, 101
Interpretation der Quellen 269
Investiturstreit 165
Iranier 112
Irland 181
Islam 122, 124f., 127, 167
Island 89
Italien 97f., 160
Italiener 65f., 68
Juden 180
Jüdische Philosophie 12ff.
Jüdische Religion 122, 126, 142, 145, 171, 239

Kabinettspolitik 150
Kaisertum 20, 162, 166
Kalifat 167
Kampf zwischen Gut und Bös 14, 18, 243ff.
Kampf ums Dasein 83, 176ff.
Kanada 160
Kanal von Suez 100, 155
Kapitalismus 155f.
Karitas 171f., 244
Karthago 90
Kastenwesen 124, 245
Katholische Religion 22f., 120, 124, 145, 165ff., 195
Kausalität 276ff.

Keimkräfte, göttliche 12
Kelten 206
Ketzerei 161
Kirche 16, 19, 22, 24f., 127, 142, 145, 157, 160, 164ff., 180
Kirchenbann 165
Kirchenstaat 167
Klassiker der Kunst 239
Klerus 142, 168ff.
Klima 9f., 28, 43, 94ff., 200
Klöster 171
Kollektivistische Geschichtsauffassung 15, 40ff., 70f.
Kolonien 94, 108
Kombination 269
Konsistorialverfassung 162
Konsistorium zu Genf 159
Konstitutionalismus 133, 245
Kontinentalsperre 139
Konventionalismus 50, 196
Konvertiten 135
Koran 119
Körper und Seele 102ff.
Korporatives Leben 196
Kosmologischer Gottesbeweis 177
Kreditwirtschaft 202, 207
Kreislauf der Dinge 8, 11, 13, 201
Kreuzzüge 63, 79, 127
Krieg 133, 137f., 150f., 179ff.
Krieg, Welt- 125, 133, 138f., 151, 154, 164, 244
Krieg, heiliger 127
Krieg, dreißigjähriger 127
Kriegsdienst 126
Kultur, Begriff 114f.
Kultur, Bedingungen der 91f., 111
Kultur als historischer Faktor 41, 81f., 99f., 114ff.
Kultur als Ziel der geschichtlichen Entwicklung 213ff.
Kultur als Gegenstand der Geschichtsforschung 1, 279f.
Kultur, Wert der 28
Kulturkampf 165f.
Kulturstaat 153ff.
Kulturvölker 34, 66f.
Kulturzeitalter 50, 196f., 201, 206f.
Kunst, Bedingungen der 88, 93
Kunst, Fortschritt 238f.
Kunst als Selbstzweck 216f.
Kunst und Religion 121f., 134f.
Kunst und Sittlichkeit 135f.
Kunst und Staat 158
Kunst und Kirche 170
Kurden 149

Landeskirche 162
Landvolk 141
Langemarck 135
Laubhüttenfest 142
Lehenswesen 149, 167
Leibeigenschaft 155
Leidenschaften 27, 63, 83
Liberalismus, wirtschaftlicher 152f.
Liturgie 121, 135
Logische Notwendigkeit in der Geschichte 199
Logos 9, 12, 18
Lynchjustiz 63

Magyaren 94
Manichäismus 118, 126
Martyrer 105, 144
Masse 40, 49f., 62f., 68ff., 208, 270
Materialismus 129, 134, 198. 240
Materialistische Geschichtsauffassung 46ff., 142ff.
Materielle Kultur 115
Mäzenatentum 156
Mensch, als handelndes Subjekt 1, 31, 35, 58ff., 199, 202f., 270f., 276f.
Mensch als Selbstzweck 216ff.
Menschengeschlecht, Einheit 10, 233f.
Menschlichkeit als Ziel der Geschichte 29f., 213f., 231
Messianismus, polnischer 25f.
Messianismus, russischer 23f.
Messias 14, 16
Messina 181
Mestizen 110

Metaphysik der Geschichte 2f., 27, 58ff.
Metaphysische Periode 195f.
Mexiko 98, 125, 160
Milieu 40f., 68ff., 202ff., 274
Militärgrenze, österreichische 156
Mineralien 92f.
Missionäre 119, 169
Mittelalter 194ff., 237
Mittelmeer 90
Mittelstand 155
Modernismus 121
Möglichkeit von Tatsachen 263ff.
Moira 9
Mongolen 66, 94
Monopole 154
Monotheismus 12, 13, 145
Montes pietatis 171

Nation 32, 64f., 179ff.
Nationalität, Bedeutung 28, 32, 164
Nationalkirche 162
Natur, Einfluß auf die Geschichte 9f., 30, 32f., 37, 40ff., 86ff., 176ff., 274
Naturalismus 30, 39ff., 176ff.
Naturalwirtschaft 202, 207
Naturgefühl 87f.
Natürliche Erklärung der Tatsachen 9, 26f., 274f.
Naturkatastrophen 235f.
Naturvölker 66f., 111f., 149, 194, 205, 232f., 249
Naturwissenschaftliche Denkweise 200, 254, 275ff.
Naturzusammenhang 264ff., 274f.
Neger 113
Nervensystem 102f.
Neuplatonismus 121, 132, 222
Nil 91
Nomaden 149, 207
Nordamerika 110, 160, 207
Norwegen 98
Notwendigkeit in der Geschichte 185, 191f., 275ff.
Nous 9

Oberhoheit, staatliche 160f.
Objektivität des Historikers 226f., 278, 280ff.
Ökonomische Geschichtsauffassung 46ff., 142ff.
Orden 124, 170f.
Organisationen, soziale 147ff.
Organische Gesellschaftstheorie 42f.
Orphiker 222
Osterfest 142
Osterspiele 121

Pantheismus 32ff., 184ff., 190, 198, 228f., 240, 264
Papsttum 20, 22, 165ff.
Papstwahl 163
Parallelberichte 262
Parlamente 150
Parteien, politische 137
Passionsspiele 121
Patriarchalisches Zeitalter 145
Pergamum 156, 158
Periodizität, Gesetz der 201
Persönlichkeit, als historischer Faktor 28, 33, 38f., 49, 61, 68ff., 185f., 191f., 196f., 270, 274
Persönlichkeit, Recht der 150, 151f., 161, 183, 217f.
Persönlichkeitskultur 115, 247
Pessimismus 228
Pfingstfest 142
Philosophie, Begriff 2f.
Philosophie und Kunst 132
Philosophie und Religion 118ff., 132
Philosophie und Sittlichkeit 128f., 132f.
Philosophie und soziales Leben 133
Philosophie und wirtschaftliches Leben 140
Phönizien 90, 97
Phrenologie 103
Physiognomik 103
Physiokratische Schule 153

Piaristen 170
Polen 181
Polnische Philosophie 25f.
Polynesien 97
Polytheismus 11, 41, 55, 241
Positivismus 41, 195f.
Pragmatismus 282
Pragmatische Geschichte 269f.
Preußen 156
Priester 159, 166ff.
Primitive Völker 67
Probleme, Lösung derselben 75ff.
Propheten 13ff., 180, 183
Protestantismus 124, 145, 162, 166ff., 195
Psychologie 51f., 53, 59, 270f., 276f.
Psychologie, Individual- 61, 270
Psychologie, Sozial- 49f., 51f., 62, 201f., 270
Psychologische Gesetze 203, 209, 276f.
Pygmäenvölker 112, 208.

Quellenkunde 260ff., 288

Rasse 44f., 105ff.
Realkultur 15, 136
Recht, Entwicklung 151f.
Recht des Stärkeren 132
Rechtsstaat 151f., 159f.
Reformation 79f., 142, 144f., 162, 194
Reformierte 122, 162
Reich Gottes 14, 16ff., 39, 78, 225ff., 247f., 250
Reichsacht 165
Reizsamkeit, Zeitalter der 50
Religion, Entwicklung 39, 93, 106f., 202, 208, 239ff.
Religion und Kunst 121f., 134f.
Religion und Sittlichkeit 116f., 127f.
Religion und wirtschaftliche Verhältnisse 122f., 139, 141, 143f.
Religion und Wissenschaft 118f., 132, 134
Religion und Kirche 164ff.
Religion und Staat 124ff., 159ff.
Religionsverbrechen 160
Renaissance 28, 50
Reproduktion 269, 288ff.
Revolution 22, 63f., 71, 81, 133, 164
Rhein 90f.
Romantik 135
Römer 117f.
Römische Religion 141
Römischer Staat 125f., 149, 151, 155f., 158f., 161f., 180, 194, 206
Russische Philosophie 23f.
Rußland 24f., 90, 163, 181

Sachenkultur 115
Schädelbildung 103, 108f.
Schauspiele 136
Schiffahrt 89f., 97, 99
Scholastik 119
Schotten 92
Schuldwesen 165, 170
Schulwesen 155ff., 169ff.
Schutzheilige 141
Seelenwanderung 145
Siam 159
Sinn der Geschichte 3, 6f., 11f., 18f., 27ff., 55, 211ff.
Sinnlichkeit als Triebfeder 83
Sittliche Idee als Triebfeder 83f., 122ff., 178f.
Sittlichkeit, Entwicklung 31, 34, 83, 93, 112, 239ff.
Sittlichkeit und Kunst 129f.
Sittlichkeit und Religion 116f., 127f.
Sittlichkeit und soziale Verhältnisse 178f.
Sittlichkeit und wirtschaftliches Leben 130ff.
Sittlichkeit und Wissenschaft 128f.
Sittlichkeit und Kirche 167f.
Sittlichkeit und Staat 158f.
Skandinavien 89, 97

Skeptizismus 60, 281
Sklavenfrage 124, 129, 141, 143, 151, 156, 165, 171, 145
Slavophilen 23
Sonntagsruhe 123, 126
Sophisten 60, 73
Soziale Frage 76, 143
Soziale Organisationen 115, 245f.
Soziale Verhältnisse, Fortschritt 245f.
Soziale Verhältnisse und Religion 122f., 124
Soziale Verhältnisse und Sittlichkeit 178f.
Soziale Verhältnisse und Kirche 170f.
Sozial bedeutsame Handlungen 2, 253
Sozialdemokratische Bewegung 76, 132
Soziologie 5ff.
Sparta 156, 159
Staat 19, 31, 34, 76, 90, 124f., 148ff., 201
Staat Gottes 18f.
Staatsomnipotenz 149, 152
Städtische Bevölkerung 140f.
Stammesverfassung 149
Standesorganisationen 155
Ständevertretung 137
Statistik 189, 208
Steppen 88, 94
Stoische Philosophie 11f., 121, 132, 239f.
Strafrecht 160
Subjektivismus 50
Subjektivität des Erkennens 280ff.
Suezkanal 100
Suggestion 62f.
Sumerer 206
Summepiskopat 162
Symbolismus 50
Synod, heiliger 162
Synodalverfassung 162
Synthetische Geistesart 60

Talent 59, 74, 81f., 103
Taoismus 161
Tataren 94
Technische Kultur 238
Theben 80
Theismus 185ff., 190, 230, 240, 264
Theosophie 222
Theozentrische Geschichtsauffassung 8
Tibet 167
Tirol 92
Toleranz 161, 194
Tortur 244
Transzendente Faktoren 173ff., 274f.
Transzendenter Endzweck der Geschichte 227ff.
Trennung von Kirche und Staat 160
Treueid 166
Triebfedern des Handelns 82ff.
Tropen 95
Türken 94, 137, 156
Typen, historische 53, 259
Typismus 50, 197

Überlieferung 260ff.
Übernatürliche Ereignisse 174ff., 185f.
Überreste 260f., 262, 287
Universalgeschichte 3f.
Universitäten 157, 169
Unmöglichkeit von Ereignissen 263ff.
Unsterblichkeit 221f.
Urmensch 83
Ursulinerinnen 170

Vedantaphilosophie 240
Venedig 90
Venedig, Friede von 165
Verkehrswesen 89f., 138. 154, 198, 232
Vernunftkeime, göttliche 12
Volk, Begriff 64f.

Volk, geschichtliches Werden 179ff., 201, 205ff.
Völkerpsychologie 51f.
Völkerwanderung 94, 138, 236
Volksgeist 34, 62ff.
Vorsehung 8ff., 27ff., 174ff., 219, 235f., 274f.

Wahrscheinlichkeit von Ereignissen 263
Wald 88
Weichsel 91
Weisheit Gottes 13f., 178f., 181f.
Weltanschauung 129, 175, 264ff.
Weltliche Kultur 20, 27
Weltreiche Daniels 14, 20
Werte, ewige 37, 84, 144, 227
Werturteile 278ff., 290
Westfälischer Friede 166
Wissenschaft, Wesen und Einteilung 253ff.
Wissenschaft als Lebenszweck 216f.
Wissenschaft, Fortschritt 237f.
Wissenschaft und politisches Leben 133f.
Wissenschaft und Religion 118f., 132, 134
Wissenschaft und Sittlichkeit 128f.
Wissenschaft und wirtschaftliches Leben 133, 139f.
Wissenschaft und Staat 156f.
Wissenschaft und Kirche 168f.
Wirtschaftsleben 46ff.
Wirtschaftsleben und politisches Leben 137ff.
Wirtschaftsleben und Religion 122f., 139, 141, 143f.
Wirtschaftsleben und sittliches Leben 140f., 144
Wirtschaftsleben und Wissenschaft 139f., 143f.
Wirtschaftsleben und Staat 153ff
Wirtschaftsleben und Kirche 170ff.
Wolga 91
Wunder 264ff., 274f.
Wüste 88

Zar 162
Zäsaropapismus 161
Zeitalter 8, 18, 20f, 50, 196f, 201, 206f.
Zensur 158
Zeugenaussagen 260ff., 287
Zielstrebigkeit 177
Zinsverbot 170
Zölle 154, 156
Zuchtwahl, natürliche 176
Zufall 176ff., 185, 192
Zweck in der Geschichte 211ff.
Zweckmäßigkeit 176ff.

D16.8
S29

DATE DUE

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| GAYLORD | | | PRINTED IN U.S.A. |

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 841 289 2